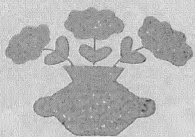


د. زکاء نجیب محمود



موقف من
المنافير

دار الشروق

مُؤَقِّمَاتُ
الْمَنَافِعِ وَالْمَنَافِعِ

الطبعة الثانية

١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م

الطبعة الثالثة

١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م

الطبعة الرابعة

١٤١٤ هـ - ١٩٩٣ م

جميع حقوق الطبع محفوظة

© دار الشروق

الطبعة : ١٦ شارع جواد حسني - هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ - ٣٩٢٩٣٣٣

فاكس : ٣٩٣٤٨١٤ (٠٢) - فاكس : 93091 SHROK UN

بريد : ص.ب. : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٦٥ - ٨١٧٢١٣

إيطاليا : فاكس - فاكس : SHOROK 20175 LE

الدكتور زكي نجيب محمود

موقفنا من المينتا فيزيقنا

دار الشروق

المحتويات

الصفحة

مقدمة الطبعة الثانية	ج
مقدمة	س

الفصل الأول

الفلسفة تحليل	١
---------------	---

الفصل الثاني

كانت وفلسفته النقدية	٣٧
----------------------	----

الفصل الثالث

الميتافيزيقا المرفوضة	٦٩
-----------------------	----

الفصل الرابع

نسبية الخير والجمال	١١٠
---------------------	-----

الفصل الخامس

(١) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل - التحليل عند مور	١٤٠
--	-----

الفصل السادس

(٢) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل - التحليل عند برتراند رسل	١٦٢
--	-----

الفصل السابع

(٢) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل - التحليل عند رودلف كارناب	٢٠١
---	-----

دليل	٢٢٩
------	-----

مقدّمة الطّبعة الثّانية

صدرت الطّبعة الأولى من هذا الكتاب سنة ١٩٥٣ ، ونفدت تلك الطّبعة الأولى في سنوات قليلة بعد صدورها ، وكانت طبائع الأمور تقتضي أن يعاد طبع الكتاب فور نفاذه ، لكنني آثرت عندئذ ألا أخرج الكتاب في طبعته الثّانية إلا بعد أن يضاف إليه - في صلب نصوصه - شروح توضح الأفكار التي غمضت حقائقها على القارئ ، وذلك إما لاكتفائه بقراءة عجلى لمخطف المادّة المقرّوة خطفاً من أطرافها ، وإما لسيطرة أفكار مسبقة على ذهنه سيطرة انتهت به إلى سوء الفهم ، ثم من يدري ؟ فلعل مؤلف الكتاب لم يحسن العبارة ولم يوضح الغامض ، فكان من جراء ذلك كله أن وجهت إلى الكتاب هجمات نقدية ، كنت يومئذ أدرك مواضع بطلانها ، ومن هنا اعتزمت ألا تكون للكتاب طبعة ثانية إلا إذا جاءت مشتملة على ردود تبين لهؤلاء الناقدين مواضع البطلان .

لكن الأعوام أخذت تمضي سراعاً ، عاماً بعد عام ، وكانت كلما انقضى عام منها ، ترك لي وراءه شاغلاً فوق شواغل ، فتزداد دواعي الإرجاء ، حتى أوشكت على اليأس من أن تشهد الطّبعة الثّانية نور الحياة ، بيد أن سؤال الدارسين والقارئين لم ينفك عن ملاحقتي ، فإذا عسى أن أصنع وقد أضيفت إلى شواغلي الأولى علل وأمراض ، وكيف لا يحدث وقد مضت بعد الطّبعة الأولى ثلاثون عاماً ؟ فبات قريباً من المحال أن أحقق ما اعتزمت أدائه بادئ الأمر ، وهو أن أعيد كتابة الكتاب إعادة تتيح لي أن أعرض الأفكار على صورة تتضمن الردود على معارضات الناقدين ، فرأيت أن أكتفي بمقدمة أقدم بها الطّبعة الثّانية ، واضعاً فيها تلك الردود والشروح في شيء من الإيجاز ، مبقياً على النص القديم كما

هو بغير تعديل بكل ما فيه من قوة وضعف ، ووضوح وغموض ، وحسنات ومآخذ ؛ فلقد بعد به العهد ، وأصبح من حقه أن يصان ليكون بمثابة وثيقة تشهد على فكر المؤلف وطريقة تعبيره عن ذلك الفكر ، في مرحلة مبكرة نسبياً من مراحل عمره .

٢

كان أوجع نقد وأبشعه ، هو أن اختلط الأمر على الناقدين فخلطوا بين فلسفة ودين ، حتى خيل إلى يومئذ أن بعض هؤلاء الناقدين - على الأقل - لم يقرءوا من الكتاب شيئاً ، وهم إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوانه - في طبعته الأولى - « خرافة الميتافيزيقا » ، قائلين لأنفسهم شيئاً كهذا : الميتافيزيقا هي ما وراء الطبيعة . وما وراء الطبيعة ، هو الغيب ، وأيضاً هو الله سبحانه وتعالى ، واذن فهذه الجوانب الهامة من الإيمان الديني خرافة عند مؤلف هذا الكتاب ؛ أقول إن بعض الناقدين إما أن يكونوا قد اكتفوا بقراءة عنوان الكتاب ثم أخذت خواطهم تتسلسل على النحو المذكور ، وإما أنهم كانوا أقل من ذلك درجة ، وطفقوا يرددون ما يسمعون عن غير وعي ولا دراية .

نعم ، إنهم خلطوا بين فلسفة ودين ؛ فالفيلسوف عندما يقيم بناءه الميتافيزيقي - من النوع الذي نرفضه ، لأن هناك نوعاً ثانياً من الميتافيزيقا مقبولاً عندنا ، وسندكر ذلك بعد حين - أقول إن الفيلسوف عندما يقيم بناءه الميتافيزيقي ، إنما يضع في بداية طريقه « مبدأ » معيناً ينطلق منه ، معتقداً - بالطبع - صواب ذلك المبدأ ، وليس لديه من سند يرتكز عليه في ذلك الاعتقاد ، إلا ظنه بأنه قد رأى ذلك المبدأ بحلده (أي ببصيرته) رؤية مباشرة ؛ لكن اعتقاده في صواب مبدئه ، لا يمنع فيلسوفاً آخر من أن يضع لنفسه مبدأ آخر يعتقد - بدوره - أنه هو الصواب .

ولنضرب لذلك مثلاً أفلاطون ، ثم أرسطو من بعده ؛ فقد رأى الأول أن الأفكار المجردة التي هي بمثابة النماذج الأولى ، وعلى غرارها جاءت

الكائنات الجزئية ، هي ذات وجود موضوعي مستقل وقائم بذاته ، فالقطب الذي تراه أمامك سائراً على أرض غرفتك ، قد خلق وفق « المثل » الأزل للقطب ، وما ذاك المثل إلا فكرة مجردة عن طبيعة القطب الجوهرية كيف تكون ، وكيف عرف أفلاطون ذلك ؟ عرفه من رؤية مباشرة رأى بها تلك « المثل » حين صعد إليها في مدارج التأمل الفلسفي حتى بلغها ، وجاء بعده أرسطو ليرى رؤية أخرى فيما يتخذه لنفسه « مبدأ » يقيم عليه بناءه الفلسفي ، وهو فكرة « الصورة » التي من شأنها أن تتجسد المادة فتكون هذا الكائن أو ذلك ، فليست صورة القطب - أي جوهر طبيعته - فكرة مجردة مستقلة عن القطب ، بل هي سارية فيه مجسدة به ، ... إلى آخر ما يذهب إليه الفيلسوفان في ذلك ، مما يمكن الرجوع إليه في كتب الفلسفة . على أن الأمر الذي يهتمان هنا ، هو أن الفيلسوف المعين مطالب بإقامة البرهان العقلي الذي يبين به صواب مبدئه ، وصواب النتائج التي استدلها من هذا المبدأ ، والذي نرفضه نحن ، ونطلق عليه صيغة « الخرافة » من عنوان هذا الكتاب ، - كما كان في طبيعته الأولى - ليس هو أن يتخذ الفيلسوف الميتافيزيقي لنفسه ما شاء من « مبدأ » ، ولا هو - بالطبع - النتائج التي استدلها ، ما دام استدلاله لها جاء على منطق العقل ، بل المرفوض هو أن يبني الفيلسوف بناءه الفكري في ذهنه ، ثم يزعم أنه تصوير لحقيقة الكون كما هي قائمة في الوجود الواقعي خارج ذهن الإنسان صاحب البناء ، فشأن الفيلسوف الميتافيزيقي وهو يقيم البناء العقلي ، نتائج مستمدة من مبادئ ، هو نفسه شأن الرياضي حين يقيم بناءه الرياضي ، مستخرجاً فيه النتائج من المسلمات ، كما نرى - مثلاً - في هندسة إقليدس ، لكن الرياضي إذ يقدم بناءه الرياضي المحكم في روابطه المنطقية ، لا يدعي أنه تصوير للكون الخارجي ؟ وكيف يدعي ذلك ، وهو يعلم أن في مستطاع رياضي آخر أن يضع لنفسه مسلمات أخرى ، فيخرج منها نتائج أخرى ؟ قالبناء الرياضي يحكم عليه « داخلياً » على أساس سلامة الاستدلال ، لا « خارجياً » على أساس مطابقته للواقع . لأن

ما هو صحيح رياضياً قد يأتي مطابقاً للواقع وقد لا يأتي - وهكذا يجب أن تكون الحال بالنسبة للبناءات الميتافيزيقية في الفلسفة .

وأما العقيدة الدينية فأمرها مختلف كل الاختلاف ؛ لأن صاحب الرسالة الدينية لا يقول للناس : إنني أقدم لكم فكرة رأيتها ببصيرتي ، بل يقول لهم : إنني أقدم رسالة أوحى بها إلي من عند ربي لأبلغها ، وها هنا لا يكون مدار التسليم بالرسالة برهاناً عقلياً على صدق الفكرة ونتائجها المستدلة منها ، بل يكون مدار التسليم هو تصديق صاحب الرسالة فيما يرويه وحياً من ربه ، أي أن مدار التسليم هو الإيمان .

فكيف يحمي الخلط بين موقفين : أحدهما موقف الميتافيزيقي وهو يقدم للناس بضاعته هو ، مستنداً إلى منطق العقل في إقامة البرهان والآخر هو موقف صاحب الرسالة الدينية وهو يقدم وحياً أوحى به إليه ، ويطلب من الناس إيمانهم بصدق ما يقوله ؛ إنه إذا اعترض معترض على الفيلسوف فيما يقدمه ، فعليه أن يبين أدلته المنطقية التي تبرر اعتراضه ، وأما إذا اعترض معترض على صاحب الرسالة الدينية ، فذلك ليس لأنه رأى خللاً في منطق التفكير بل لأنه لم يصدق صاحب الرسالة وكفى .

أبعد بيان هذا الفرق الشاسع بين الموقفين : الفلسفي والديني ، يمكن أن يقال للمعترض على الفيلسوف الذي يزعم أن بناءه الفكري هو أيضاً تصوير للكون الخارجي ، إنك باعترضك هذا بمثابة من يعترض على رسالة الدين ؟ ! اللهم سبحانهك .

٣

يوشك الرأي في طبيعة التفكير الميتافيزيقي ، أن يكون على إجماع بأنه هو ذلك التكبر الذي لا يقف ، في تعليله لما يتصدى لتعليله ، عند مصاحره القرية ، بل يمعن في الغوص وراء تلك المصادر القرية حتى يبلغ أقصى ما يمكن بلوغه ؛ فالنظر في العلل القرية متروك للعلوم ، فإذا كان علم البيولوجيا - مثلاً - يكفينا لتفسير التكاثر - كائناتاً حياً من كائن حي ، كيف يتم ، فإن الفكر الميتافيزيقي لا يكفينا بهذا المصدر

القريب ، بل يرتد بمنطقه خطوة وراء خطوة ، ليعرف ما الحياة نفسها ؟
لكنه إذا كان هنالك إجماع على هذه الطبيعة العامة للفكر الميتافيزيقي ،
فإن هذا الإجماع سرعان ما ينحلّ دروباً مختلفة عندما نسأل عن الموضوع
الذي نرده إلى أصوله الأولى ، ما هو ؟ هنالك فريق يقول إنه الكون
بكائناته الحية والجامدة ، بشموسه وأقماره ونجومه وهوائه ومائه الخ ،
هذا هو الذي نريد أن نرده إلى أصله الأول البعيد ، وهنالك فريق آخر
يفضل أن يوجه بحثه نحو الأفكار لا نحو الأشياء ، فنسأل عن الأفكار
العلمية ما أصولها الأولى ؟ فكيف نشأ العلم الرياضي ، وكيف نشأت
العلوم الطبيعية وكيف نشأت النظم المختلفة ؟ وليس السؤال هنا سؤالاً
عن النشأة التاريخية متى كانت ، بل هو سؤال عن النشأة المنطقية ،
كيف تأتى للعقل الإنساني أن يفرز علماً رياضياً وعلماً طبيعياً وهكذا ؟
وقد تسمى الميتافيزيكا التي هي من النوع الأول ، بالميتافيزيكا التأملية ،
والميتافيزيكا من النوع الثاني ، بالميتافيزيكا النقدية ، ويمكن التمثيل
للتأملية بالفيلسوف هيجل ، وللقنعية بالفيلسوف كانط ، وكلاهما ألماني
من تاريخ الفلسفة الحديثة .

كلا النوعين من الميتافيزيكا عملية فكرية مشروعة ، إذا وقفت عند
حدود إمكانها ، أما الجانب غير المشروع فهو تجاوز ذلك الإمكان ،
فتأني المحاولة كالضرب في هواء ، والرأي عندنا هو أن الميتافيزيكا التأملية
مقبولة إذا هي وقفت - كما أسلفنا - عند مجرد إقامة البناء الفكري
النظري ، بأن تفرض لنفسها نقطة ابتداء ، ثم تولد منها النتائج ، فيكون لها
بذلك بناء متسق الأجزاء شبيه بالبناءات الرياضية ، ولكنها تتجاوز مجرد
إقامة البناء لترغم بأنها تصور الكون كما هو موجود بالفعل ، وهنا يكون
موضع الخطأ ، الذي يشبه الخطأ الذي تقع فيه الخرافة ، حين يعلل الناس
حدثاً بغير علته ، فيقولون - مثلاً - إن مرض المريض علته حين سكن
الجسد المريض ، أو أن موت المسافر علته تعميق الغراب فوق سطح الدار

ليلة السفر ، وهذا الزعم من الميتافيزيقا التأملية هو وحده الذي نرفضه ونصفه بالخرافة .

وأما أن نوجه جهودنا التحليلية نحو العلوم ونتائجها ، لنرى متى نعوج ومتى تستقيم ، وهل هي يقينية الصدق أو أنها لا تزيد في صدقها على درجة من درجات الاحتمال ، فذلك ضرب من الميتافيزيقا سديد ونافع ومقبول .

إننا إذا أخذنا بوجهة النظر التي تجعل الميتافيزيقا - لا محاولة لتحليل الوجود الشئشي ورده إلى مصادره الأولى ، بل المحاولة لتحليل قضايا العلوم تحليلاً منطقياً ، يردها إلى جلورها الأولى رداً يتبين منه مدى مشروعية التركيب اللفظي الذي صيغت فيه قضية علمية معينة : أهو متسق الأجزاء بعضها مع بعض ، أم هو منظر على تناقض مستتر ؟ أهو تركيب في طبيعته ما يمكن الباحث من المقابلة بينه وبين ما يشير إليه من حقائق العالم الواقع ، أم هو مشتمل على مفردات لغوية ، وعلاقات رابطة بين المفردات ، تجعل التحقق من الصواب أو الخطأ أمراً محالاً ؟ أقول : إننا لو أخذنا بوجهة النظر التي تجعل الميتافيزيقا تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم ، انتهينا إلى فكرة رائعة بالنسبة إلى الفلسفة وطبيعة عملها ، إذ يتضح لنا في جلاء أن الفلسفة ليست مطالبة بأن يكون لها قضايا خاصة بها ، ولا هي مستطبعة ذلك حتى إذا أرادته لنفسها ، لأن العلوم المختلفة - كل في ميدانه - هي وحدها المؤهلة بمناهجها للوصول إلى حقائق الكون والإنسان ، وحسب الفلسفة - إذن - أن تسير وراء العلوم تنسقط أقوالها لتتصب عليها ضوء التحليل المنطقي ، فتكشف ما قد يكون فيها من خلل يستدعي من العلماء إعادة النظر .

وقد تسألني : ولماذا لا تترك الخبز لخبازه ، فترك للعلماء أنفسهم تحليل قضاياهم على النحو الذي تشير إليه ؟ وجوابي هو : أن ذلك هو ما يحدث في معظم الحالات ، ففيلسوف العلم هو نفسه - عادة - رجل العلم بعد أن استوفته الأسس التي يبنى عليها علمه ، دون أن يفكر أحد من

الزملاء العلماء في تحليل تلك الأسس ذاتها ، لنرى من أي الجذور جاء نبتها ، كان يقف أحد علماء الرياضية - مثلاً - ليحلل « العدد » الذي هو أساس البناء الرياضي ، تحليلاً يبين كيف نبثت فكرة العدد في العقل ؟ هل نبثت في أصولها من التجربة البشرية في فجر ظهور النوع الإنساني ؟ أو هي من مقومات العقل في فطرته ، ولا تحتاج إلى اكتساب من تجربة مع العالم الخارجي ؟ فيكون مثل هذا البحث هو « فلسفة الرياضة » .

وشيء كهذا هو ما صنعه « عمانوئيل كانط » في كتابه « نقد العقل الخالص » ، وذلك أنه يادئ ذي بدء أراد أن يلمس طريقاً للبحث الميتافيزيقي يؤدي بنا إلى مثل اليقين الذي نراه في نتائج العلوم الرياضية والطبيعية ، فكان منهجه في ذلك هو أن يبدأ بتحليل الوسيلة التي تؤدي بالعقل إلى الوصول إلى الحقائق الرياضية ثم الوسيلة التي تؤدي به إلى قوانين العلوم الطبيعية (وقد كان كانط استاذاً للعلوم الطبيعية) فلما أن فرغ من مشروعه التحليلي الضخم في ميدان الرياضة وميدان العلوم الطبيعية ، ووصل إلى ما وصل إليه من نتائج ، أدرك أن ذلك التحليل نفسه لقضايا العلم بشطريه الرياضي والطبيعي هو الميتافيزيقي ، بعد أن كان يظن في البداية أنه إنما قام بذلك التحليل ابتغاء الكشف عن المنهج القويم الذي يعالج به موضوع الميتافيزيقي بعد ذلك ؟ وتلك هي ما أسميناها بالميتافيزيكا النقدية ، في مقابل الميتافيزيكا التأملية ، ونحن نقر الأولى ونرفض الثانية للسبب الذي ذكرناه فيما سبق .

٣

ونضيف الآن سبباً آخر ، يدعونا لرفض الميتافيزيكا التأملية ، وهو أن عباراتها - بحكم طبيعة الموضوع - تشتمل دائماً على حدود لا يكون لها معنى إلا في مجالها ، فإذا قلنا عن أنواع الجملة إنها ثلاثة من ناحية كونها صادقة حتماً ، أو باطلة حتماً ، أو أنها بما يحتمل الصدق والكذب ، وجدنا الجملة الميتافيزيقية لا تتدرج تحت أي قسم من هذه الأقسام . الجملة الصادقة حتماً هي التي تكرر المفهوم الواحد مرتين في صورتين

مختلفتين ، إحداهما تحلل مضمون الأخرى ، كأن تقول $2 + 2 = 4$ والفكر أكبر من أي جزء فيه ، والجملة الباطلة حتماً هي التي ينقض شرطها الثاني شرطها الأول ، كأن تقول إن المثلث لا تحيط به ثلاثة أضلاع ، والجملة التي تحتمل الصدق والكذب هي الجملة التجريبية كأن تقول إن جبل الهملايا صخوره بركانية ، وعلى ضوء هذا التقسيم للقضايا من حيث صدقها أو كذبها ، انظر إلى جملة من النوع الذي تورد الميثافيزيقا التأملية في سياقها ، وسنختار جملة قد تبدو للقارئ أنها دالة على معنى من جهة ، وأن معناها هذا صحيح من جهة أخرى ، لكثرة ما ألف القارئ سماعها وسماع أمثالها ، وهي « الخير غاية الوجود » ، وهكذا قال أفلاطون حين جعل مثال الخير قمة لسائر المثل ، فكأنما المثل جميعاً تتجه نحو الخير باعتباره غاية الغايات .

انظر إلى هذه الجملة ، فهل هي من الجمل التحليلية التي نجزم بصوابها بحكم بنائها اللغوي نفسه ، كما حكمنا على جملة « الكل أكبر من أي جزء فيه » ؟ كلا ، إنها ليست كذلك ، لأن تحليلنا « للخير » لا يتضمن أن جزءاً من معناه الضروري هو أن يكون غاية الوجود ؟ فهل الجملة محتومة البطلان بحكم تركيبها اللغوي ؟ كما حكمنا بذلك على جملة « المثلث ليس محوطة بثلاثة أضلاع » ؟ كلا ، لأن « الخير » و « غاية الوجود » ليس بينهما تناقض داخلي يميز لنا أن نحكم ببطلان الصلة الإيجابية بينهما ، أفنقول إذن إن الجملة من النوع التجريبي الذي يكون مرد الحكم بصوابه أو خطئه إلى التجربة ؟ كلا - مرة ثالثة لأنه إذا جاز لنا الزعم بأننا نعرف حقيقة الخير من خبرتنا بالحياة ، فليست « غاية الوجود » جزءاً من تلك الخبرة ، أي أنه محال علينا أن نجد في دنيا التجربة ما يؤيد أو ما ينفي أن يكون الخير غاية للوجود ، فما معنى ذلك كله ؟ معناه هو أن الجملة الميتافيزيقية إذا انتزعت من سياقها الذي وردت فيه ، وجدناها غير صالحة للحكم عليها بصدق أو بكذب ، أي أنها ليست قضية منطقية على الإطلاق ، إذ أن تعريف القضية المنطقية هو أنها ما يمكن الحكم عليه

بالصدق أو بالكذب ، وبهذا تكون الجملة الميتافيزيقية خالية من المعنى .

■

وهنا لا بد من وقفة قصيرة نشرح فيها ما نريده عندما نقول إن العبارة الميتافيزيقية من النوع التأملي ، هي عبارة بغير معنى ، إذ أن العبارات ذوات المعنى لا تخرج عن أن تكون واحدة من صنوف ثلاثة أسلفنا ذكرها ، على حين أن العبارة الميتافيزيقية - وضربنا مثلاً لها عبارة « الخير غاية الوجود » - لا تندرج تحت أي صنف من الأصناف الثلاثة ، أقول : لا بد لنا هنا من وقفة قصيرة شارحة ، لأن القارئ يغلب عليه أن يقف ذاهلاً أمام قولنا إن جملة « الخير غاية الوجود » بغير معنى ، إذ هو يشعر بينه وبين نفسه أنه يفهم معناها أو يوضح الفهم .

ففكرة « المعنى » وما يقصد به ، هي من أهم ما شغل الفلاسفة المعاصرين ، إلى الحد الذي جعل بعضهم يذهب إلى أن تعريف الفلسفة هو أنها « تحديد المعاني » ، وإن الرأي عند هؤلاء الفلاسفة لينشعب عند تحليلهم لمعنى كلمة « معنى » : فمنهم من جعل معنى اللفظة المعينة هو « الشيء » الحسي نفسه الذي تشير إليه اللفظة ؟ ومنهم من وجد مثل هذا التحديد أضيق جداً من أن يشمل جميع الحالات ، فقال إن « المعنى » هو « التصور الذهني » (أي المفهوم) . الذي تشير إليه اللفظة ثم لاحظ فريق ثالث بأن هذه التحديدات تقتصر على اللفظة وهي « اسم » قائم وحده ، على حين أن الأهم هو « الجملة » فقالوا إن الجملة ذات « المعنى » هي تلك التي تتضمن بطريقة مفرداتها وتركيبها ، إمكان التحقق العملي من صدقها ، وإلا فهي جملة بغير معنى .

وهذا هو موقفنا عندما زعمنا أن الجملة الميتافيزيقية التأملية بغير معنى ، وإلا فكيف يكون التحقق من صدق قولنا « الخير غاية الوجود » ؟ وما الفرق - من هذه الناحية - بين هذا القول والقول الذي ينقصه فيزعم أن الشر هو غاية الوجود ؟ كلا القولين سواء في عدم قابليتهما للتحقق من صدق أيهما أو كذبه ، فلا يبقى أمام السامع أو القارئ - في هذه الحالة -

إلا أن يحتكم إلى « شعوره » ، (لا إلى منطق العقل) ليرى مع أي القولين يشعر بالرضى .

وها هنا تبرز نقطة ذات أهمية خاصة ، هي الألفاظ الدالة على « قيم » أخلاقية وجمالية ، فلتن كان القارئ العادي لا يكاد يعبا بما نقوله عن « المطلق » و « الوجود » و « الصورة » وما إلى هذه المعاني الفلسفية المجردة ، فهو شديد الحساسية لما نقوله عن الألفاظ الدالة على قيم الأخلاق بصفة خاصة ، ولذلك كان من بين المواضع التي استثارت نفوس الذين وجهوا النقد إلى الطبعة الأولى من هذا الكتاب ، ما ورد عن « القيم » من أنها معدودة بين المفاهيم الميتافيزيقية التي رفضنا أن يكون لها معنى خارج البناءات الفكرية التي وردت فيها ، فأخذت هؤلاء الناقدين ظنون بأن في مثل ذلك القول تنكراً للأخلاق نفسها .

وحقيقة الموقف بعيدة عن ظنونهم تلك بعداً شاسعاً ، فلنسا نعرف ضرباً واحداً من ضروب الفكر الفلسفي تنكر للقيم الأخلاقية والجمالية في ذاتها ، ولكن الأمر أمر تحليل يكشف عن طبيعتها ، وفرق بعيد بين أن تقول عن شيء ما إنه « غير موجود » وبين أن تقول عنه إنه موجود ، وحقيقته هي كذا وكذا ، والذي نزعمه عن أي لفظ يشير إلى قيمة أخلاقية أو جمالية ، هو أن دلالة ذلك اللفظ ليست جزءاً من الواقع الخارجي ، ولكنها كائنة في طوية الإنسان وتظهر عندما يتفعل ذلك الإنسان بما يراه في مجرى الأحداث الخارجية ، فإذا هو رأى جندياً من بني وطنه يقتل رجلاً من جيش العدو في ساحة القتال ، وحكم على القصل بأنه « شجاعة » تستحق الثناء ، فإنما جاء الحكم من الطريقة التي ينظر بها صاحب الحكم إلى الموقف الذي رآه وحكم عليه بأنه شجاعة محمودة ، وقد يرى شخص آخر ذلك الموقف نفسه ، بعين أخرى تمقت الحروب على إطلاقها ، فيحكم على الفعل بأنه ندالة وهمجية ، ومعنى هذا كله هو أن القيم الأخلاقية والجمالية هي ضرب من « الرؤية » التي توجي بها ثقافة الشخص الذي يطلق تلك القيم على المواقف ، فليس الاختلاف على قيمة الشجاعة

في ذاتها ، بل الاختلاف على ماهية الموقف الذي يستحق أن تطلق عليه هذه القيمة .

•

نقطة أخيرة أقدمها إلى القارئ ، ابتغاء مزيد من التوضيح ، وأتمنى لو أنه كان في مستطاعي أن أقدمها مكتوبة بمصباح « النيون » الساطعة بنورها ، ليراها الأعشى والمبصر على السواء ، لأنها كانت مصدراً لخلط عجب ، وتلك هي أن كل ما أكتبه في سبيل التجريبية العلمية ، إنما يقصد به مجال واحد من مجالات القول - وهي كثيرة - وأعني به مجال « العلم » بمعناه الطبيعي التجريبي ، ولم يقل أحد بأن اللغة لم تخلق إلا لهذا المجال العلمي وحده ، فهناك مجالات الشعر ، والنثر الأدبي ، وشتى صنوف التعبير الوجداني على اختلافها ، بل ومجال السحر والخرافة وأساطير الأولين ! نعم ، هنالك هذه المجالات كلها . وبديهي أننا إذ نشترط شروطاً خاصة للعبارة العلمية كي تكون مقبولة على أسس منطقية نجعل لها « معنى » قابلاً للتحقيق ، بحيث يمكن الحكم عليها بالصواب أو بالخطأ ، لم نكن نريد أن تطبق تلك الشروط على قصيدة الشعر أو على قصة بناها الخيال ؟ فلكل صنف من صنوف القول الأخرى - التي ليست من صنف التفكير العلمي - معياره الخاص به ، فللشعر الجيد معياره ، ولأي جنس أدبي غير الشعر معياره ، وهي معايير تختلف كل الاختلاف عن معيار المنطق العقلي الذي تضبط به مناهج القول في دنيا العلوم .

إنه إذا تحدث إلينا متحدث بخبر يرويه عن « هاملت » أو عن مصباح « علاء الدين » ، وأردنا أن نتحقق من صدق روايته ، فلن يكون سبيلنا إلى التحقيق هو الرجوع إلى عالم الطبيعة بأشياءها وكائناتها بحثاً عن رجل اسمه « هاملت » بين الرجال ، أو عن شاب ذي مصباح سحري ، بين الشباب ، ولو فعلنا لما وجدنا ، فهل نقول - عندئذ - إن الجملة التي رواها المتحدث عن هاملت أو عن علاء الدين ، مرفوضة لأنها ليست بذات

« معنى » ما دام العالم الواقعي لا يشتمل على موضوع الحديث ٢ كلا ، بل إننا في هذه الحالة نرجع إلى العالم الخاص بكل موضوع على حدة ، فنرجع بالنسبة لهاملت إلى رواية شيكسبير المعروفة كما نرجع بالنسبة لمصباح علاء الدين إلى الحكاية الخاصة به بين حكايات ألف ليلة وليلة ، وهناك نراجع حديث المتحدث على ما ورد في عالمه الخاص .

لكن الأمر يختلف إذا ما كان الخبر المروي لنا ، خبراً عن حقيقة من حقائق العالم المادي من حولنا ، كأن يقال لنا - مثلاً - شيء عن أشعة الضوء وسرعتها وزوايا انكسارها ، أو خبراً عن مياه البحر الأحمر ، أو رياح الخماسين في مصر ، فهذا يتجه التحقق العلمي نحو الواقع الطبيعي بكل ما لدى الإنسان من حواس ، أو أجهزة تعين تلك الحواس على رقة الإدراك .

ولما كان موضوع اهتمامنا في هذا الكتاب ، هو التفرقة بين ما يجوز قبوله وما لا يجوز قبوله في مجال القول « العلمي » وحده - دون سائر المجالات - قصرنا معاييرنا على موضوع اهتمامنا ، فلم نسلم من هجمات الناقدين الذين لم يكن لهم من دقة النظر ما يفرقون به بين مجال أردناه ومجالات أخرى لم نردّها ، حدثناهم حديثاً عن زيد ، فراحوا يلتمسون التطبيق على عمرو ، فلما لم يجدوا التطبيق موثقاً ، وجهوا التهمة إلى مؤلف الكتاب لا إلى أنفسهم .

أما بعد ، فقد رأيت أن استبدل بعنوان الكتاب في طبعته الأولى . وكان « خرافة الميتافيزيقا » - عنواناً آخر هو « موقف من الميتافيزيقا » ، لعل هذا العنوان الجديد أن يكون أخف وقعاً على الأسماع ، وأقرب إلى الموضوعية والحياد .

وبالله التوفيق

الجيزة في نوفمبر ١٩٨٢

زكي نجيب محمود

مقدمة

تتمسك صورة العصر على أقلام الكتّاب والمفكرين بإحدى طريقتين ،
فهؤلاء الكتّاب والمفكرون إما أن يصوروا واقع الحياة من حولهم تصويراً أميناً ،
بحيث يبدو على صفحات كتبهم وجه الحياة القائمة كما هو بملامحه وممائله وقسماته
ولحائته ، أو أن يصوروا هذا الواقع بالثورة عليه ومحاوله قلب أوضاعه ؛ وعندئذ
يستطيع القارئ أن ينظر إلى صفحات الكتاب ، لا يرى وجه الحياة كما هو ، بل
ليستدله استدلالاً من الصورة الكاملة التي خلقها صاحب الكتاب بفكره ،
ليصلح السكّال الذي رسمه بقلمه ، نقص الحياة الثابتة التي يريد تعويمها
وإصلاحها ؛ فالصورة في هذه الحالة الثانية لا تصور الشئ بشيئه ، بل تدل على
الشئ بالإشارة إلى نقيضه ، فلو كان الناس يعيشون — مثلاً — في عصر تسوده
القسوة والشدّة والحنف ، كان الأرجح أن يكتب بعض المفكرين داعين إلى
استئطاف الرحمة والرفق والتسامح ، وإن كانوا يجهلون في عصر يسوده الغرائز وميوعة
المواطف ، فالأرجح كذلك أن يحمي تفكير المفكرين في جعلته أميل إلى دعوة
الناس إلى شئ من التماسك والصلابة والشدّة ؛ ومن قبيل ذلك أنه إذا انزلق قوم
مع نمومة الإيمان الساذج وطراوته ، ظهر للمفكر الذي يدعوهم إلى التشكك
والتمقل كما فعل ديكارت في عصره ؛ وكذلك إن غلا القوم في تقييد أنفسهم
بشكائهم العقل ومنطقه ، ظهر للمفكر الذي يثير فيهم الوجدان الشاهر ، والقلب
الناضب الحساس ، كما فعل روسو رادّاً على فعل فولتير وتابيه .

وعقيدتي هي أن عصرنا هذا في مصر بصفة خاصة ، يسوده استهتار عجيب في
كل شئ ، والذي يهمني الآن ناحية خطيرة من نواحي حياتنا ، هي ناحية التفكير
والتصوير ؛ فقد اعتادت الأكسدة والأقلام أن ترسل القول إرسالاً غير مسئول ،

دون أن يطفو ببال للتكلم أو الكاتب أذى الشعور بأنه مطالب أمام نفسه وأمام الناس ، بأن يحمل لقوله سنداً من الواقع الذى تراه الأبصار وتمسه الأيدي .
فلو كان هذا « الارتجال » الحر الطليق من قيود الواقع وشكائعه ، مقصوراً على جوانب هيئة يسيرة من حياتنا ، لما كان الأسر بحاجة إلى جهد يُبذل ، لسكنه ارتجال السميت رقصه ، حتى تشمل حياتنا العملية والعلمية كلها أو كاد ، بحيث أصبح أسراً مألوفاً أن نرى الحاكم عندنا يحكم الناس بلا عدد أو حساب ، والاقتصادي يُصدّرُ في مشروعاته عن غير إحصاء وأرقام ، والماليم يقول القول بلا سند أو دليل .

وهذه كلها — فى حقيقة الأمر — فروع تفرعت عن مشكلة أم وأضحى ، هى مشكلة الأخلاق التى أحاطت بحياتنا الفردية والاجتماعية من جميع جهاتها ، فتراها هادية في مظاهرها لا تخطئها العين للسرعة الماهرة ؛ وهل من سبيل أمام الرأى أن تغطى حبه هذا الاستغفاف الشامل ، الذى رفع عن كراهل الناس كل شعور بالهبة فيما يقولون وما يفعلون ؟ لا فرق فى ذلك بين حاكم ومحكوم ، وكذت أقول ألا فرق بين عالم وساحل ، فهو استغفاف بكل شيء ، قد تغفل فى ثنايا حياتنا ، واصطبغت بولته دنيانا بكل ما فيها من جليل وثاف ، حتى أصبح المتعقب للحق على عصر الطريق ومشتقه ، هو الحقيق منا بالسخرية والضعف .

وهذا كتاب يتشدد فى الشروط المفروضة على المتكلم الجاد إذا ما نطق بهارة أراد بها انتقال فكرة من رأسه إلى ردوس الآخرين ؛ فلئن كانت الفلسفة فى هذا الكتاب مدار الحديث ، وإن كانت المتناظرة هدف النقد والمدم ، فما ذلك إلا لنضع متوالاً أمام القارئ ينسج عليه عباراته ، ومقياساً يميز به ما يصلح أن يكون قولاً علمياً مقبولاً وما لا يصلح — ثم إنه واجد

ها هنا شروطاً تضيق مجال القول إلى حد بعيد ، لكن ما حيلنا إن كان القول الصادق لا يماوز هذا المجال الضيق الضئيل ؟

وإني أصارح القارئ منذ قائمة الكتاب ، بأنه مقبل على صفحات لم تكتب للتسلية والامو ، لكنه إن صادف في دراسته للكتاب شيئاً من الصبر وللشقة ، وبخاصة في الفصول التي تناولت فن التحليل الفلسفي ، وهي الفصول الثلاثة الأخيرة ، فأمل أن يجد بعد ذلك جزاء ما تكبد من مشقة وعسر ، وجزاؤه هو أن يُلمَّ بطرف رئيسي هام من التفكير الفلسفي المعاصر ، له بذلك أن يشارك أصحاب الفكر في عصره تفكيرهم ، وتلك هي الوسيلة التي لا وسيلة سواها أمام الإنسان ليحيا في العصر الذي أرادله الله أن يعيش فيه .

سيجد القارئ في الفصل الأول من هذا الكتاب عرضاً وتأيداً للفكرة القائلة بأنه لا يجوز للفيلسوف أن يقول جملة واحدة يحاول بها أن يعصف الكون أو أى جزء منه ، وكل مهمته أن يحلل العبارات التي يقولها العلماء في أبحاثهم العلمية والناس في حياتهم اليومية ، تحليلاً يبين مكونات هذه العبارات حتى نعلمين جهما إلى سلامة ما يقال ؛ إذ هي مهزلة للهازل أن يجلس الفيلسوف على كرسيه في حجر داره مُسنداً رأسه على راحتيه ، زاحماً لنا ولفسه أنه يفكر في حقيقة العالم ، كأنما العلماء أمام مخابيرهم وموازينهم ومقاييسهم يلهون ويمشون ولا يبهثون عن حقيقة العالم بحثاً هو أجدى على الناس من ألف ألف رسالة فلسفية في هذا السبيل .

وفي الفصل الثاني بحث في الفلسفة النقدية عند « كانت » أردت به أن أسوق للمستفيدين بالدراسات الفلسفية مثلاً فنياً لتحليل الفلسفي كيف بلغ حداً بعيداً من الدقة والعمق على يد رجل من أضخم رجال التحليل في تاريخ الفكر كله ، فإن وجد القارئ العادئ مشقة في تتبع هذا الفصل ، فليتركه حيناً حتى

تنبها في الدراسة التي تبينه على ذلك ، ولن يؤثر هذا أثرا ملحوظا في تبينه
لفكرة الرئيسية التي كُتِبَ الكتاب من أجلها .

وفي الفصل الثالث تحديد الميتافيزيقا بالمعنى الذي نرفضه ، وقد حددناها
بأنها مجموعة العبارات التي تحتوي على كلمات لا ترمز إلى شيء مما تقع عليه
حواس الإنسان فضلا أو إسكانا ؛ ويحيى بعد ذلك الفصل الرابع على سبيل
التطبيق ، إذ جعلناه خاصا بالبحث في الجدل التي يعبر بها قائلوها عن « القيم »
الأخلاقية والجمالية ؛ وقد بيَّنا أن أمثال هذه العبارات فارغة من المعنى ؛ فكل
عبارة يقولها قائلها ليحكم على فعل بأنه خير أو على شيء بأنه جميل ، إن هي
إلا تعبير منه عن ذات نفسه ولا تدل في العالم الواقع على شيء ، وبالتالي لا يجوز
أن تكون موضعا للنقاش والجدل ، لأن العالم الخارجي — عالم الأشياء —
لا خير فيه ولا جمال ، كما أنه لا شرف فيه ولا قبح ، فهذه كلها كلمات دالة على
شعور للفكر نحو الأشياء من حب لها أو كراهية ، بحكم تربيته ونشأته .

وأما الفصول الثلاثة الأخيرة ، فكلها عرض لطرائق التحليل عند الفلاسفة
المعاصرين ؛ لأننا إذ نرفض ما نرفضه من عبارات ، لا نبقى ذلك على قبول
وأهواء ، وإنما نرفضه على أساس تحليل هذه العبارات للرفضة نفسها تحليلا
يدل على أنها فارغة لا تعنى شيئا ولا تدل على شيء .

هذه هو الكتاب الذي أقمته للقراء عامة ، وللمهتمين بالدراسات الفلسفية
بصفة خاصة ، والأمل يحدوني أن يميىء عاملا متواضعا من جملة العوامل الكثيرة
التي تؤثر في توجيه الفكر العربي . وسأعذ القارئ صديقا إن أيد وجهة النظر التي
عرضتها في الكتاب ، أو عارضها ، لأنه في كلتا الحالتين سيخرج متأثرا بما قرأ .

زكي نجيب محمود

القاهرة في أبريل ١٩٥٢

الفصل الأول

الفلسفة تحليل

١

أَيْتَ الناس أن ينظروا بالمنطق ذى القيمتين إلى القول يقوله القائل ليخبر به خبراً ؛ أى أنهم قد ألقوا أن يحكموا على الخبر بأنهم به للتكلم ، بأحد شيئين : فهو عندهم إما صواب أو خطأ ، ولا ثالث لهذين القرضين ؛ حتى جاء المقاطعة المحدثون ، فأضافوا إلى هذين الحكمين التقليديين حكماً ثالثاً ، هو أن يكون القول كلاماً فارغاً لا يعمل إلى السامع معنى ، فلا يجوز وصفه عندئذ بصواب أو خطأ ، وبالتالي لا يجوز أن يكون موضع أخذ وردٍّ وبحث ومناقشة ؛ فقولنا عن العدد ٢ — مثلاً — إنه زوجي قول صحيح ، وقولنا عنه إنه فردى قول خاطئ ، وأما قولنا عنه إنه « عدد أبيض » فكلام فارغ لا يكون صواباً ولا خطأ .

والفرق واضح بين الكلام الخاطئ والكلام الفارغ ، فالأول يرسم لنا صورة إلا أنها لا تصور الحق ، والثاني لا يصور شيئاً ؛ فإذا قلت لك إن المصريين عددهم خمسون مليوناً من الأنفس ، فقد قلت لك خبراً مكذوباً ، بمعنى أننى قد صورتُ لك به صورة لا تتطابق حقيقة الواقع ، فأنت تستطيع أن تتصور حالة يكون عدد المصريين فيها خمسين مليوناً ، لكنك إذا أردت أن تراجع الحافة الواقعة فعلاً بالصورة التى رسمتها لنفسك ، ألفتيت بين الصورتين اختلافاً ، وفى هذا يكون المعنى الخطأ ، إذ تقول عن الخبر إنه خاطئ ؛ أما إذا قلت لك « إن المصريين عددهم أربعٌ مِجْسَمَة » ، فقد قلت لك كلاماً فارغاً خالياً من المعنى ، على الرغم من أن كل كلمة على حدة لها معناها الخاص للمعوم إذا ما وُضِعت فى

سياقها الصحيح ؛ فمثل هذا الكلام الفارغ لا يقال عنه إنه خطأ ، لأننا قد اصطالحنا على أن يكون معنى الخطأ اختلافاً بين الصورة التي يرسمها الكلام وبين الحالة الواقعة فعلاً ، فإذا لو كان القول لا يرسم صورة كائنة ما كانت ؟ عندئذ لا تكون موازنة بين الحالة الواقعة وبين صورة ما ، وبالتالي لا يكون حكم بخطأ ، دح عنك أن يكون الحكم بصواب .

وقد يجوز للقول الخطأ في حقيقة أمره ، أن يمتد في صوابه أحد الناس فيدافع عنه ، وفي مثل هذه الحالة يحق — طبعا — لمن شاء أن يرُدَّ هذا الخطأ من خطئه ؛ أقول إن ذلك جائز الحدوث ، لأن هناك حالة واقعة فعلاً ، لا تعتمد في واقعتها على عقيدة للتكلم الأول ولا على عقيدة للتكلم الثاني ؛ وسبيل للنقاش بين الخصمين هو أن يحاول كل منهما أن يفتح عين زميله على تلك الحالة الواقعة لكي يتبصر بحقيقة تفصيلاتها ، فمن وجدَّ منها أن كلامه عنها لم يكن صورة صادقة مطابقة لتلك التفصيلات ، عرف أنه أخطأ ، ثم ارتدَّ إلى الصواب ؛ افترض مثلاً أن هناك حالة واقعة فعلاً ، هي أن الطغى الذي يحمله الليل في فيضانه أثناء الصيف ، آت من هضبة الجبشة ، ثم افترض إلى جانب ذلك رجُلين : أحدهما « يظن » في صدق العبارة الآتية « الليل ينقل الطغى أيام القهوضان من أوغدة » ؛ والثاني يعلم أن ذلك قول خاطئ ، ويريد أن يرُدَّ صاحبه إلى الصواب ؛ هاهنا يكون مدار للنقاش بين الرجلين هو الحالة الواقعة فعلاً ، والتي لا تعتمد واقعتها على عقيدة أيٍّ منهما ، وقد يستطيع الثاني أن يفتح عين الأول على تلك الحالة الواقعة . فيعلم أن الصورة التي كان رسمها بقوله : إن الليل ينقل الطغى من أوغدة ، لا تطابق الواقع فيرتدَّ عنها إذا أراد لنفسه صواباً .

من ذلك ترى أن للنقاش بآثاره حين يكون القول خاطئاً ، لسكنها ليست بذات موضوع إذا كان كلام للتكلم فارغاً ، لأنه لن يكون هناك « صورة » مرسومة بالكلام ، حتى نستطيع أن نوازن بين الأصل وصورته ، لنرى إن كان

بينهما تطابق أو لم يكن ؛ هبى زعمت لك « أن المصريين أربع مجسدة » —
 فإذا أنت قائل إزاء هذا الزعم تأييداً أو تنفيذاً ؟ لا شيء ، لأن الكلام لم يرسم
 صورة يمكن مقارنتها بأصل هناك ، فلا تأييد ولا تنفيد ، أعنى أن للناقشة تغنى
 من أساسها .

والناية التى يهدف إليها هذا الكتاب ، هى أن يبين أن « الميتافيزيقا »^(١)
 كلامها كله فارغ من هذا القبيل ، لا يرسم صورة ، ولا يحمل معنى ، وبالتالى
 لا يجوز فيها البحث واختلاف الرأى ؛ فلو أردنا أن نقصر كلامنا على ما يكون له
 معنى ، وجب أطراح الفلسفة التأملية — وهو اسم آخر نطلقه على الأبحاث
 الميتافيزيقية — وما يدور مدارها من صنوف التفكير ، بحيث لا يبقى بين أيدينا
 فى دائرة العلم إلا العلوم الطبيعية والرياضة .

٢

إنى لأرجو أن يتبين القارىء فى وضوح خلال قراءته لهذا الكتاب ، أن
 « المشكلات الفلسفية » المزعومة إنما نشأت من طريقة استعمال « الفلاسفة »
 للألفاظ والمبارات ، إذ تراهم يستخدمون الألفاظ والمبارات على نحو يختلف عن
 الطريقة التى اتفق الناس فيها بينهم — اتفاقاً مفهوماً بالعرف — على أن يستخدموا
 بها تلك الرموز القوية ، وبذلك تنشأ عبارات ليست بذات معنى مفهوم ؛ وقد
 لا يظهر فيها هذا الجانب إلا بعد تحليل ، فنأخذ عند فلاسفة الميتافيزيقا على أنها
 « مشكلات » تستدعى التفكير والتأمل ، وتنتظر الحل والجواب ؛ والحق أنها
 أخطا من رموز لا تدل على شيء أبته ، فإذا استوجبت منا شيئاً فهو حذفها
 حذفاً من قائمة الكلام المقبول ؛ يقول « ونجشقين » : « معظم ما كتب من

(١) كلمة « الميتافيزيقا » مستمدة هنا بمعنى سنحده تفصيلاً فيما بعد ، ونكتفى الآن بالقول
 إن الميتافيزيقا المرغوبة هى مجموعة المبارات التى تمتعت عن كائنات لا تقع تحت الحس .

قضائيا وما سئل من أسئلة عن الموضوعات الفلسفية ، ليس باطلا فحسب ، بل خاليا من المعنى ؛ فلنا نستطيع لذلك أن نجيب عن هذه الأسئلة إطلافاً ، وكل ما نستطيعه حيالها هو أن نقرر خلوها من المعنى ؛ إن معظم أسئلة الفلاسفة وقضاياهم ناتجة عن عدم فهمنا للمطلق لنقتا ... فلا يجب إذن أن تكون أعمق بمشكلاتهم ليست بمشكلات^(١) .

إن الكلمات والمبارات التي تتألف منها اللغة ، رموز اصطلاح الناس على استخدامها بطريقة معينة ليتم الفهم ، فإذا وجدنا عبارة لا تؤدي هذا الذي خلقت من أجله ، أعمى لو وجدنا عبارة قلنا قائلها ليفهم عنه السامع ، ثم تبين أنها بحكم تركيبها يستحيل أن تنقل إلى السامع شيئاً ، كان ستمنا علينا أن نرفض قبولها جزءاً من لغة الفهم ، وكان لا مندوحة لنا عن حذفها من جملة الكلام المفهوم . على أن الكلام لا يكون مفهوماً عند السامع ، إلا إذا كان في استطاع هذا السامع أن يتصور طريقة لتحقيقه وتصديقه إذا أراد ؛ فإذا قلت لصاحبي : « إن في هذا الصندوق أربع برتقالات » ثم إذا كان صاحبي هذا متفقاً معي على مدلولات « صندوق » و « أربعة » و « برتقالة » — فضلاً عن مدلولات الكلمات البنائية « إن » و « في » و « هذا » — كان في إمكانه أن يحقق هذا الذي أزعجه له ، فإن وجد القول مطابقاً للواقع صدقه ، وإلا فهو قول كاذب ؛ وفي كلتا الحالتين — حالي صدقه أو كذبه — يكون القول كلاماً مفهوماً ، لأنه رسم لاسمائه الصورة التي يتوقع أن يجدها في عالم الواقع .

لكن قارن هذا بكل من المبرتين الآتيين :

(١) إن في هذا الصندوق أربع مشقرات .

(٢) الإنسان حرارة لها زاويتان قائمتان .

تجد أن العبارة الأولى غير ذات معنى ، لاحتوائها على كلمة « مشقرات »

التي لا مدلول لها فيما اتفق عليه الناس من رموز دالة ، فلا يعلم السامع ماذا عباه واجد في الصندوق إذا أراد أن يثبت من صدق ما قاله القائل ؛ والمباراة الثانية غير ذات معنى كذلك ، على الرغم من أن كل لفظة منها ذات مدلول متفق عليه ، لأن الألفاظ قد وضعت في غير سياقها الذي يحملها ذات معنى ؛ فإذا أنت صانع بمثل هاتين المبارتين لو صادقتهما فيما تقرأ أو تسمع ؟ إنك لن تتردد في حذفهما وإحمال شأنهما ، لأنه من البعث أن تقف عندهما مضطرباً متدبراً .

ونحن زاعمون لك الآن أن كل عبارة ميتافيزيقية هي من أحد هذين النوعين ؛ فهي إما مشتملة على كلمة أو كلمات لم يصدق الناس على أن يكون لها مدلول بين الأشياء المحسوسة ، أو مشتملة على كلمة أو كلمات اتفق الناس على مدلولاتها ، لكنها وضعت في غير السياق الذي يحملها تفيد معناها ؛ وإذا فالمبارات الميتافيزيقية فارغة من المعنى ، وليس لنا بدٌّ من حذفها^(١) .

وانظر إلى هذه الأمثلة الآتية مما يقوله الميتافيزيقيون ، نسوقها لك معتمدين ، لتبضح المعنى المراد ؛ على أننا سنعود في بقية الكتاب إلى تفصيل القول في طرائق التحليل التي تكشف لنا عن خبيء العبارات الميتافيزيقية ، لأنه كثيراً جداً ما نتوهم للوهلة الأولى أن عبارة معينة ذات معنى مفهوم ، حتى إذا ما حللناها وأمعنت في تحليلها ، وجدناها منطوية على خلاء ، بل على ما هو شر من الخلاء ، لأنها تتخذ خديعة إيجابية حين توهمنا أنها ذات معنى ودلالة ، وقد يستتبع معناها الوهمي كثيراً من أوجه النشاط والعمل ، والأمس كله ضلال في ضلال .

* * *

فليس على الفيلسوف الميتافيزيقي من بأس في أن يقول — مثلاً — إن « الروح عنصر بسيط^(٢) » كما قد يقول زميله العالم إن « الذهب عنصر بسيط » ؛

(١) Weisberg, J. R., An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٤

(٢) أفلاطون في عاورة فيدون — انظر « عاورات أفلاطون » تريب المؤلف ،

ص ٢١٤ وما بعدها .

لكن زميله العالم حين يقول ذلك من الذهب ، فإنما يقوله وأنايب المعامل تحت يديه ، وهناك قطعة الذهب ، فيظل محاورها يجاربه أمام المشاهدين ، حتى لا يجد أحدُ بدءاً من التسليم بأن قطعة الذهب مستقل ذاتها ، ولا تتحلل إلى عناصر أخرى ، وبهذا يكون الذهب عنصراً بسيطاً ، وبهذا نفسه أيضاً يتحدد معنى كلتي «عنصر بسيط» ، وهو ألا يكون الشيء قابلاً للتحلل إلى أجزاء مختلفة الخصائص ، فأى جزء منه كأي جزء آخر ؛ أما صاحبنا الفيلسوف حين يقول القول نفسه عن «الروح» ، فهو يستعمل نفسه ألا يقتيد بهذه الضوابط والمراجعات ، فلا أنايب هناك ولا معامل ولا «روح» بين أصابعه ؛ إنه نطق بصوت زاعما أنه رمز يرمز إلى شيء بين الأشياء ، ثم زعم أن ذلك الشيء المرموز له من صفاته أنه لا يتحلل إلى أجزاء مختلفة ، بل هما حالته وجدت أجزاءه متشابهة بعضها مع بعض ... هذا جميل ، ونريد الآن أن نعرف مدى صدق هذا الزعم ، فأول ما نلتصه في هذا السبيل ، هو أن نسلك بذلك الشيء لنستخبره ، فلا نجد بين الأشياء ؛ ماذا حلل فيلسوفنا — إذاً — فوجد متشابه الأجزاء ؟ أين المسمى الذي أطلق عليه اسم «روح» ثم راح يزعم له الصفات ؟ إن موضع الجدل الآن ليس هو أن يقال عن الروح بسيطة كالذهب أو مركبة كالبروز ، بل هو أن الشيء الذي يوصف بالبساطة أو يوصف بالتركيب ، ليس كائناً بين الأشياء ؛ فما الفرق بين أن تقول «إن الروح عنصر بسيط» وأن تقول «إن السُّوح عنصر بسيط» — حين يكون لفظ «السوح» رمزاً لغير مرموز له ؟ — أنا في كلتا الحالين صفر اليدين من الشيء المراد تحليله لمعرفة بساطته أو تركيبه — ولما كان الكلام للمفهوم كما قدمنا ، هو وحده الكلام الذي يمكن التحقق من صدقه أو كذبه ، كانت المهارة السابقة بغير معنى ، وكان الزعم بأنها «مشكلة» فلسفية ناشتاً من استخدام رمز بغير مدلول .

احذف كلمة «روح» وضع الرمز «س» ، وقل : «س عنصر بسيط» ؛

ثم اشترط أن يكون معنى بساطة العنصر ألا يتحلل إلى أجزاء من غير نوع واحد؛ ثم حاول أن تحكم بالصدق أو بالكذب على عبارة «س عنصر بسيط» تجد حكمك هذا مستحيلاً ما لم تعرف أولاً أى شيء بين الأشياء ترمز إليه «س» فإن وضعنا مكان «س» كلمة «هواء» قلنا «الهواء عنصر بسيط» كان الكلام كاذباً لأن الهواء مركب من أكثر من عنصر واحد، وإن وضعنا مكان «س» كلمة «أوكسجين» قلنا: «الأوكسجين عنصر بسيط» كان الكلام صادقاً، لأن الأوكسجين لا يمكن تحليله إلى أجزاء تختلف بعضها عن بعض؛ وفي كلتا الحالتين السابقتين يكون الكلام مفهوماً، لأننا وجدنا «الشيء» للوصف بالبساطة كذباً في الحالة الأولى وصدقاً في الحالة الثانية؛ لكن ضع مكان «س» كلمة «سوح» وقل: «السوح عنصر بسيط»، فهل تستطيع الحكم بصدق أو بكذب قبل أن تعرف ماذا عسى أن يكون هذا «السوح» لتأخذ في تحليله ومعرفة بساطته أو تركيبه؟ وإن كان ذلك كذلك، فالأمر نفسه يقال عن عبارة «الروح عنصر بسيط» — هذا كلام فارغ من المعنى، لأن فيه رمزاً لا يشير إلى مرموز له بين عالم الأشياء؛ فلا إشكال هناك فيما عدا مجاوزة للقبول حدود الكلام المفهوم — يقول «ريودلف كارناب»^(١) في ذلك ما يلي: «لو تقدم لك عالم بقضية لا يمكنك أن تستنبط منها ما عساك أن تدركه بالحس، فإذا يكون موقفك إزاءه؟ افرض مثلاً أنه زعم لك أن الأجسام ليست قطع تتأثر في مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية للروفة، بل أضاف إلى ذلك زعماً آخر، وهو أن للأجسام مجالاً آخر تتأثر فيه أيضاً، وهو مجال «اللاذبية» — فإذا سأله: ماذا عساى أن أشاهد في ظواهر الأجسام مما ينتج عن هذا المجال «اللاذبي» تبعاً للنظرية الزعومة؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما تمكن مشاهدته بالحواس؛ أو بعبارة أخرى إذا سأله هذا السؤال فاعترف بسببه عن تقديم طريقة مطبوعة يمكننا بمقتضاها أن

١٤ - ١٣ : Carnap, Rudolf, The Logical Syntax of Language (١)

نعم ما يمكن مشاهدته بالحواس مما يطرأ على الأجسام في مجالها « اللادني » — فإذا
يكون موقفك إزاءه ؟ لا شك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذي
يتخذ صورة الكلام وليس منه — إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شيء قط .

وليس على الفيلسوف من بأس — مثلاً ثانياً — في أن يسأل : « هل للمال
الكلية التي في ذهن يقابلها أو لا يقابلها مسميات في العالم الخارجي ؟ » (٢) كما
يسأل زميله الاقتصادي : هل أوراق النقد التي في السوق يقابلها أو لا يقابلها
رصيد من الذهب في خزائن المصارف ؟ لكن العالم الاقتصادي حين يسأل
سؤاله ، يعرف كيف تكون الوسيلة إلى جوابه ؛ فهذه هي أوراق النقد نراها
ونلمسها ونعلم أن عددها كذا وقيمتها المكتوبة عليها كيت ، وهذا هو رصيد
الذهب ووزنه كذا وقيمته كيت ؛ وإذا فأوراق النقد تساوي رصيد الذهب في
القيمة أو لا تساويه ؛ وأما الفيلسوف فيسأل سؤاله وليس هنالك أمامه « معان
كلية » يستطيع لها وزناً أو قياساً ... إنه يحاول أن يوازن بين طرفين ، مع أن
أحد الطرفين لا وجود له ولا يمكن أن يكون له وجود في عالم الأشياء ، لأن عالم
الأشياء مؤلف كله من جزئيات ، لكل جزئ منها مكانه وزمانه ، وأما « المعنى
الكلّي » فليس هناك ، ليس هو على المقاعد ولا في الخزائن ؛ فكيف أبحث عما
يقابله وهو نفسه غير موجود ؟ هب سائلاً سألك : هل « للمعنى الكلّي » صورة في
للرأة التي في خردك ؟ فلام تبعث في صفحة مرآتك لكي تجيب بالإثبات أو بالنفي ؟
إن فيلسوفنا حين يحاول الموازنة بين « المعاني الكلية » في ناحية و « الأشياء »
في ناحية أخرى ، ليعلم إن كانت للأولى مقابلات في الثانية ، إنما يوم نفسه بأنه
« يوازن » مع أن « الموازنة » مستحيلة لأن كل كفة من كفتي الميزان لا بد لها

(١) مشكلة المعاني الكلية مبروزة بعض من التفصيل في كتابي « المنطق الوهمي »

من « شيء » يوضع عليها لقيم الموازنة — لكن فيلسوفنا رغم هذه الاستحالة ، ما يزال يسأل سؤاله باحثاً عن جواب ، ثم لا يجد الجواب ، فيقول : إنها « مشكلة فلسفية » تتطلب التفكير والحل ؛ والحقيقة هي ألا جواب لأنه لا سؤال ، فلا يكفي أن ترص الكلمات رصاً وتضع علامة الاستفهام في آخرها ليكون ثمة سؤال ينتظر الجواب ، بل لا بد أن يكون هناك « الشيء » الذي هو موضع التساؤل ، حتى يمكن الجواب — يقول « ونجشتين »^(١) : « الجواب الذي لا يمكن التفسير عنه ، سؤاله كذلك لا يمكن التفسير عنه فاللفظ [الذي يستحيل الجواب عنه] ليس له وجود » .

* * *

وليس على الفيلسوف بأس في أن يقول — مثلاً ثالثاً — إن الشيء المادي لا يوجد إلا وهو مدرك^(٢) ، على نحو ما يقول زميله العالم — مثلاً — إن الزئبق الصلب لا يوجد إلا والحرارة أقل من ٣٨٨٦ درجة تحت الصفر بمقياس فهرنهايت ؛ لكن العالم الطبيعي حين يقول ذلك ، في مستطاعه أن يمسك ببضعة من زئبق سائل في أنبوبة ، وأن يأخذ في خفض درجة حرارته درجة درجة ، ليرى هو ومن أراد أن يرى معه ، في أية درجة سيحول الزئبق السائل إلى زئبق صلب ؛ وإذا فقد شاهد الزئبق في الحالتين : في الحالة التي كانت درجة الحرارة فيها أكثر من ٣٨٨٦ تحت الصفر بمقياس فهرنهايت ، وفي الحالة التي كانت درجة الحرارة فيها دون ذلك ، فرأى أن الزئبق لا يكون متجسداً إلا في الحالة الثانية دون الأولى — أما زميلنا الفيلسوف حين يصوغ قضيته على هذا القرار ، قائلاً إن الشيء لا يوجد إلا وهو مدرك ، فليس في وسعه أن يتخبر إلا حالة واحدة ، وهي عند ما يكون الشيء مدركاً ... إنني الآن أنظر إلى خزانة كعب ، فأرى فيها صندوقاً من الكتب خلف لوح الزجاج ، لكنني لا أرى الكتب

(١) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus Logico-Philosophicus : ٦٠٥

(٢) هو ملهم « باركلي » المروف .

التي رصمتها في أجزاء الخزانة التي تحجبها أبواب خشبية ، فهنا على هذا المبدأ
 الفلسفي المذكور ، لا أحكم بالوجود إلا على الكتب التي أراها . وأما الكتب
 التي لا أراها الآن لاحتجابها وراء الحواجز الخشبية فهي غير موجودة ، فقلنا
 فيلسوفنا : كيف لا تكون موجودة وقد رأيتها منذ لحظة حين فتحت الأبواب
 الخشبية ، كما أستطيع أن أراها منذ لحظة إذا كشفت عنها النطاء من جديد ؟
 فيجيبك : إنها كانت موجودة منذ لحظة لأنك كنت تدركها ، وقد توجد منذ
 لحظة لأنك ستدركها ، وأما الآن فهي ليست موجودة لأنها غير مُدركة —
 أعود فأقول : إن فيلسوف هذا المبدأ قد أشار في مبدئه هذا إلى حالتين : حالة
 إدراكه لشيء وحالة عدم إدراكه له ، ثم قال إن الشيء يكون موجوداً في الحالة
 الأولى دون الثانية ، مع أن الحالة الثانية — بحكم التسمية نفسها — لا تقع في
 حدود خبرته وبالتالي لا يجوز له الكلام فيها .

إن أمثال هذه « المشكلات الفلسفية » للزعمية إن هي إلا لبس بالألفاظ ؛
 فعن إذ قول : « إن الشيء لا يوجد إلا وهو مُدرك » إنما نستعمل كلمة « يوجد »
 بمعنى « يدرك » فكأننا قول : « إن الشيء لا يُدرك إلا وهو مُدرك » وهو
 تحصيل حاصل لا يفيد شيئاً .

* * *

ومن هذا القبيل نفسه « مشكلة فلسفية » أخرى — وهو سئل رابع
 سوف لما تزعمه الفلسفة من مشكلات — وأعني مشكلة الإدراك الحسي لشيء ما ،
 فهل يجوز لي أن أحكم بوجود الشيء نفسه في الخارج مع أن كل ما لدى منه
 حاضرات حسية ؟ مثال ذلك : إنني أرى الساعة الآن قائمة على مكثبي ، وأسمع
 دقاتها ، فكل ما لدى منها انطباع لوني على عيني واهتزاز صوتي في أذني ، فهل
 تمثل هذه الحاضرات الحسية شيئاً خارجاً موضوعاً هناك على سطح المكتب بعيداً
 عني ، أم أن حقيقة الساعة هي هذا الانطباع اللوني والاهتزاز الصوتي لا أكثر ؟

والحق أنك لو أمتعت في الأمر قليلا ، لما رأيت فيه إشكالا ، لأن المشكلة
الزعمية هنا — كما هي الحال في التل السابق — قد نشأت من طريقة استعمالنا
للكلمات ، وليست هي بالمسألة التي تدور حول الوقائع ذاتها ؛ ولكي تتصور
ما نريده ، افرض نفسك شخصين مختلفا مذهبا ، أما أحدهما فيقول بأن الحاضرات
الحسية مُطْعِمَات جاءتنا من شيء خارجي ، وأما الآخر فيقول بالمذهب الثاني وهو
أن الحاضرات الحسية هي كل ما هناك من حقيقة ، ولا شيء خارجي هناك ؛
فكيف السبيل لأحد الرجلين أن يقطع الآخر كي يصحح ما بينهما من خلاف ؟
ليس هناك من سبيل لأنهما لا يختلفان على واقعة بذاتها ، حتى يمكنهما الرجوع
إليها في تصديق أحدهما وتكذيب الآخر ، وإنما الاختلاف على « الاسم » الذي
يطلقه كل منهما على تفصيلات للوقف الذي هما بصده ، والذي لا خلاف بينهما
على تفصيلاته ، فأحدهما « يفضل » أن « يسمى » الموقف بلفظي « حاضرات
حسية » وأما الآخر فيؤثر أن يطلق على الموقف نفسه اسما آخر ، هو « شيء
خارجي » — وزيادة الإيضاح نقول : افرض أن رجلين قد شاهدا وما سائران
معا في الطريق ، حيوانا معيناً ، لا يختلفان على وصف ما يشاهدان منه ، أي أنه
لو طلب لكل منهما أن يذكر كل التفصيلات التي تتجمع لديه عن الحيوان
المشاهد ، لجاء الوصف في كلتا الحالين متطابقاً أتم التطابق ، ثم افرض بعد ذلك
أن أحد الرجلين قد أصر على أن يسمى هذا الذي يراه « ذئبا » بينما أصر الآخر
على أن يسميه « ثعلبا » ، أفلا يكون الاختلاف بينهما على التسمية دون الظهيرة
التي يخبرانها ؟ إنه إذا أراد أحدهما أن يصحح الآخر ، فلا يرجع به إلى شيء من
تفصيلات المشاهدة ، لأنه لا اختلاف عليها ، وإن جاز أن تقوم بينهما مناقشة
في أمر اختلافهما ، فينبغي أن تكون للنقطة في أي التسميتين « أفضل » — مثل
هذا هو الاختلاف الذي يقوم بين الفلاسفة حين يقول فريق منهم : إننا ندرك
الحاضرات الحسية وحدها ، ويقول فريق آخر بل إننا ندرك الأشياء الخارجية التي

بشت إلينا بذلك الطيات الحسية : لا اختلاف بين الفريقين على تفصيلات النظرية ، فابق في خبرة الفريق الأول هو نفسه ما يقع في خبرة الفريق الثاني ، إنما أثر الفريق الأول أن يسي هذا النوع المين من النظرية « حاضرات حسية » ، بينما اختار الفريق الآخر أن يسميه « أشياء خارجية » فإذا جاز للفريقين أن يقوم بينهما مناقشة وبحث ، فينبى أن يمحصر الأمر في اختيار أفضل الاسمين للدلالة على الموقف لا أكثر ولا أقل .

ومثل خامس وأخير ، نسوقه لك توضيحاً لما أردناه ، حين زعمنا أن العبارات الميتافيزيقية أقوال فارغة من للدول والمعنى ، وأن « للشكالات الفلسفية » وليدة لصب بالألفاظ لا أكثر ولا أقل — يقول « برادلى » وهو من أعظم الفلاسفة الإنجليز المحدثين — يقول هذه العبارة الآتية في سياق كتابه المشهور « المظهر والحقيقة ^(١) » : « يدخل المطلق في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم ؛ ومعنى ذلك عنده — فيما أظن — أن العالم في سيرة التطورى الذى جعل يتقدم به من الحالة السديمية إلى الحالة التى هو عليها الآن ، بما فيها من نبات وحيوان وإنسان ، قد تأثر بمدة عوامل من بينها عامل اسمه « المطلق » ؛ لكن هذا « المطلق » — على الرغم من أنه قد عمل على تطور العالم وتقدمه من حالة إلى حالة — فإنه هو نفسه ثابت على حالة واحدة ، لا تطور فيها ولا تقدم .

لو قال لنا عالم بيولوجى إن اختلاف البيئة يؤدى إلى تطور الحيوان من حالة إلى حالة ، وأيقه يقول القول وفق كراساته الأدلة التى جعها من مشاهداته ، لأنه حين يقول مثل هذا القول لزملائه علماء البيولوجيا ، لا يفترض أن هؤلاء الزملاء سيقبلون منه القول كأنه وحى أوحى به إليه من السماء ، وفى استطاع كل زميل أن يحض له قوله بمشاهدات أخرى إن كانت عنده مشاهدات أخرى من شأنها

(١) Appearance and Reality . والكتاب مليء بأمثال هذه العبارة

أن تدحض ما زعم ؛ وهكذا يجري الأمر بين العلماء إثباتاً ونفيًا : فمن ثبت منهم
أسراً فلنما يشبه بما قد شاهد . ومن ينفي أسراً فلنما ينفى بما قد شاهد كذلك .

ولو قال لنا متحدث في الشئون اليومية إن إخراج الحكومة للتسعيرة
قد أدى إلى تطور الأسعار من حالة إلى حالة ، رأيته أيضاً يقول القول وعلى
لسانه الأمثلة بما قد رأى في السوق . فقد كان البرتقال ثمنه كذا وأصبح كيت ،
ولك — إن أردت — أن تذهب إلى السوق لتثبت أو تنفي

فأبال الفيلسوف يميز لنفسه ، ويميز له الناس — فيما يظهر — أن يرسل
الفاظه لإرسالاً بهر حساب أو عتاب ؟

ذلك لأنني إذا طالبت « برادلي » بأن يشير لي إلى شيء من الأشياء التي
أعرفها ، أو في مستطاع أن أعرفها إذا شئت — إذا طالبت به بأن يشير لي إلى
شيء يكون هو « المطلق » للزعم ، لأرى إن كان عاملاً من عوامل تطور العلم —
كما زعم — أم لم يكن ، أنكر على سؤالي ، لأنه فيلسوف ميتافيزيقي كتب له الله
في لوحه المحفوظ أن يرجع إلى السماء من حين إلى حين ، ليعلم هناك أن « المطلق »
يفعل هذا ولا يفعل ذلك .

لو طالبت « برادلي » بأن يشير لي إلى « المطلق » الذي يحدثني عنه ، كان
أقل ما يعترض به عليّ ، هو أن ما يشار إليه إنما يكون في مكان معلوم وزمان
معلوم ، أما « المطلق » فلا مكان له ولا زمان ، وإلا لما صح وصفه بأنه مطلق
من القيود ... كيف إذا عرفته يا صاحبي ؟ إنك لا تعرف إلا الأسماء ذوات
الكان المعين والزمات المعين ، أم وهبك الله باباً من أبواب المعرفة لم يفتحه
أمامي ؟ أليست حواسي وحواسك سواء ؟

لا ، لا ، يا صديقي — هكذا أتصور الجيب قائلاً — ليس الأمر هنا
موكولاً إلى الحواس من عيون وآذان وأصابع ، بل الأمر طريقه « التجسس »
أو العيان العقلي المباشر .

هذا جميل ، ولست أريد أن أضيق عليك ما قد وسّعه الله لك ، فأدرك
بحدسك هذا آفاق السماء ما استطعت ، لكذلك الآن تمدني أنا بما قد أدركت ،
وإذا فمن حق عليك أن تترجم لي إدراكك هذا باللغة التي أفهمها ، أنا الذي
لم يهبني الله ما وهبك من « عين عقل مباشر » ؟ فإن استطعت كان عينك العقل
هذا اسما آخر على ما أسميه أنا الإدراك بالحواس ؛ وإن لم تستطع ، كان عليك أن
تصمت ، أو كان لي أن أسدّ أذني فلا تسمع ، إذ ما غدا موجة صوتية ترسلها
شفئك لا تدلني على شيء عما أفهم ؟

إن كلمة « المطلق » لها معناها الذي اتفقنا عليه ، فإن سألت الخدام :
أربطت الكلب إلى سلسلته أم تركته مطلقا ؟ وأجابني الخدام : بل تركته
مطلقا ، ارتست عندي صورة لما وقع ، وفي مستطاعي أن أراجع الخدام فيما
يقول ، فأبحث عن الكلب لأرى أهو على الصورة التي رسمها لي الخدام أم هو
على غيرها ؟ وإن سألت الناجر : الأسطر القاكهة مقيدة بتسمير رسمي أم هي
مطلقة ؟ ثم أجابني بأنها مطلقة ، فقد رسم لي صورة أستطيع أن أراجع الأمور
الواقعة لأبين هل صدق في رسمه لصورة الواقع أم كذب .

هذا — أو شيء كهذا — هو معنى « مطلق » كما اتفقنا ؛ فيجيب فيلسوف
ميثافيزيقي ليزعم « أن المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه
لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، فلا يكون لمبارته معنى ، لأنه استخدم لفظا متفقاً
على معناه في غير السياق الذي يحفظ له ذلك المعنى ؛ وإلا لحدثني ماذا عساي أن
أجد في ظواهر الطبيعة كلها ، مما يثبت هذا القول أو ينفيه ؟ هبني قلت لذلك
الفيلسوف : لا ، بل المطلق لا يدخل في تطور العالم وتقدمه ؛ أو قلت له : لا ،
بل المطلق نفسه يتعرض للتطور والتقدم ؛ فما الذي يثير في صورة الكون
بين حالتَي الإثبات والإنكار ؟ إن الكلام إذا كان له معنى مفهوم فلا بد أن
يكون هناك في عالم الأشياء الواقعة فرق بين إثباته ونفيه ؛ فالفرق واضح في عالم

الأشياء بين قولى : «إن الكلب مطلق» وقولى : «إن الكلب ليس مطلقا» ؛
فأدرك كيف تتغير صورة الأشياء بين حالتى نطقى القول وإثباته ، فالقول
ذو معنى مفهوم ، وإلا فهو فارغ لا يدل على شيء .

وهكذا نستطيع أن نمضى فى ذكر أمثلة مما يقوله الفلاسفة فى «مشكلاتهم»
المزعومة ، لتعلم كيف وإلى أى حد استباحوا لأنفسهم أن يستخدموا ألفاظ اللغة
التي تتعاقب الناس على أن تكون لها معان محددة لكي يتم التفاهم ، استباحوا
لأنفسهم أن يستخدموا تلك الألفاظ على نحو يخدع أغراضهم فى خلق مشكلات
موهومة ، ولا يستطيع مع طريقة استخدامها فى العلوم وفى الحياة اليومية الجارية
على السواء ؛ ولا غرابة بعد ذلك أن يتصدى لأمثال هذا كله «جورج مور»
فيدهض المبارات الفلسفية على أساس مجازاتها للغة الحديث الجارية ، ويتخذ
من ذلك محورا لطريقته فى التحليل^(١) ، كما سنفصل القول فى حينه ... «فكم
من فيلسوف يستمد قيمته من غموض عبارته أكثر مما يستمدّها من رجحان
فكرته ؛ وعندى أن فكرته هذه تفقد ما فيها من قوة الإقناع لو صيغت فى عبارة
أكثر دقة واتساقا^(٢)» .

والحق ألا إسراف ولا تجنّ من رجال العلوم ، حين يهاجمون الفلسفة
قائلين : إنها حين تبحث فى مشكلات مثل وجود الله وخلود الروح وحرية
الإرادة ، فإنما تنسج نظرياتهما من رهوس الفلاسفة نسجا لا تسند فيه إلى تجربة ؛
ولذلك كانت الفلسفة راكدة لا تكاد تخطو كما تخطو العلوم ، فلا تزال تناقش
اليوم نفس المشكلات التي ناقشها اليونان الأقدمون ، أما العلم فغير ذلك ، إذ
هو يبنى على ما قاله السابقون ثم يمضى^(٣) .

(١) Norman Malcolm, Moore and Ordinary Language (The Philos. of Moore, ed. by Schilpp)

(٢) Hans Reichenbach, Russell's Logic (The Philosophy of B. Russell, ed. by Schilpp)

(٣) Broad, C.D., Scientific Thought

وجدير هنا بالذكر أن نشير إلى دفاع في هذا الصدد سابقه « الدكتور
 روث سول^(١) » في كتاب حديث أخرجه ليدافع به عن الميتافيزيقا في وجه
 المفكرين لما من رجال الرضعية للمنطقية ، إذ قالت إنه ليس صحيحاً ما يُعرض به
 على الفلاسفة من أن مشكلاتها باقية على حالها ، على خلاف العلم الذي يتقدم لأن
 النظرية الحديثة فيه تحمل محل النظرية القديمة ؛ ذلك عندها اعراض ليس ثمة
 ما يبرره ، لأنه يستحيل على فيلسوف اليوم أن يتجاهل النتائج التي وصل إليها
 « كانت » والفلاسفة التجريبيون الإنجليز — لكننا نحسب أن زردف هذه
 للاحاطة بأن « كانت » والفلاسفة التجريبيين الذين تعتمد عليهم في دفاعها ، هم في
 الحقيقة من فلاسفة التحليل ، وصارى في غضون هذا الكتاب ، أن ما نهاجه
 هو « للميتافيزيقا » بمعناها التقليدي ، أى بمعنى البحث في أشياء لا تقع تحت
 الحس ، « كالمطلق » و « الجوهر » و « الشيء في ذاته » وما إلى ذلك ؛ وأما
 التحليل — تحليل القضايا العلمية وكلام الناس في حياتهم اليومية — فأمر مشروع
 بنظره ، لأنه يلقى الضوء على ما تنصيه تلك القضايا والعبارات ، دون أن يدعى
 إثبات حقيقة من شيء من أشياء العالم ؛ وسيرى القارئ بعد قليل ، أننا نؤيد
 وجهة النظر القائلة بأن « الفلسفة » إذا أرادت أن تظل قائمة بين أوجه النشاط
 الإنسانى ، بحيث تؤدي عملاً يساعد على تقدم الفكر في شق مياديه ، فلا مندوحة
 لها من قصر نفسها على التحليل وحده — تحليل ما يقوله غير الفلاسفة من الناس —
 فاقول لسوام ، وعليهم التوضيح ؛ يقول « وتجنشتم » : « الطريقة الصحيحة
 للفلسفة هي ألا تقول إلا ما يمكن أن يقال ، أعنى ألا تقول إلا قضايا العلم الطبيعي ،
 أى أن تقول شيئاً لا شأن له بالفلسفة [بمعناها التأملي] ، فلو أردنا قائل أن يقول
 شيئاً في الميتافيزيقا ، فليدنا أن يبين أنه لم يوضح ماذا تعنى وموز حينها في قضاياها ،
 [أى يبين أنه بأن قوله ليس بنى معنى مفهوم] »^(٢) .

(١) Ruth Saw, Vindication of Metaphysics (1951) للخدمة

(٢) Wittgenstein, Ludwig, Tractatus ٦٠٣

« موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً »^(١) هكذا يقول « وجمشتين » ، ويقول معه الكثرة الغالبة من فلاسفة اليوم ، وهكذا أيضاً نريد أن نقول وتدافع عن هذا القول ؛ فأول ما نريد أن ننزعه من الأذهان ، هو الاعتقاد الباطل بأن الفلسفة لها « موضوعها » الخاص الذى تبحث فيه . شأنها فى ذلك شأن سائر العلوم ؛ لا ، بل الفلسفة تحليل للمبارات مهما يكن مصدرها . الفلسفة طريقة بغير موضوع ؛ إنها تأخذ البارة التى تحملها من هذا العلم أو من ذاك ، بل قد تأخذها من أفواه الناس فى حياتهم اليومية ؛ فلقد سمع طالب صينى بفيلسوف الإنجليز المعاصر « جورج مور » (G.E. Moore) « تأرجل إليه ليأخذ عنه ، مادام رأى قد أوشك على إجماع بأنه فى الفلسفة المعاصرة إمام ؛ وإذا برجاه الطالب يخيب خيبة كبرى ، لأنه لم يجد عند هذا الفيلسوف للشهور حديثاً فى السكون وأسواره ، وفى الحياة واللوت والخلود ، كما كان يعنى ويشتهى ، بل وجد الرجل يتناول عبارات إنجليزية بالتحليل ، لا يفتق فى ذلك ولا يفتخر ؛ فلا بأس — مثلاً — فى أن تكون البارة التى يحملها هى « الدجاجة تبيض » أو « هذه محبرة كبيرة » — يا ضيمة الأمل إذن ، فما جاء هذه الرحلة الطويلة ليسمع كيف يحدد معنى كلمة أو عبارة فى اللغة الإنجليزية^(٢) .

إن هنالك طائفة من الأفكار جعل الناس يتبادلونها فى وصف تجاربهم وخبراتهم ، تسلياً منهم بأنها معلومة مفومة ، فتراهم يتحدثون عن هذا الشيء أو ذاك ، عن للقاعد والنواقذ وما إليها . يتحدثون عنها فيقولون إنها فى « مكان » معين وإنها فى اللحظة التالية من « الزمان » قد حدث لها كيت وكيت ، وأنها

(١) المرجع نفسه ، ١١٢ ر ٤ .

(٢) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٦ من المقدمة

« تنوير » لهذا « السبب » أو ذلك ؛ ثم يأتي العلم فيأخذ هذه الأفكار من الاستعمال اليومي ليستعملها بدوره بنور تعديل كبير ، فيستخدم أفكار « المكان » و « الزمان » و « التنوير » و « السببية » وغيرها ، كأنما هي واضحة للمنى لا تحتاج إلى تحليل وتفسير .

لكنها في حقيقة الأمر فكريات قاصرة بسيطة جداً عن التحديد والوضوح ، وإذا لم يكن غرضها هذا بادياً في معظم حالات استعمالها ، فذلك لأننا في معظم هذه الحالات إنما نستعملها في دائرة لا يكاد يكون هنالك اختلاف بيننا في حدودها ، غير أننا قد نجاوز هذه الدائرة أحياناً ، وعندئذ يتبين ما كان يكتنف تلك الفكريات من غموض ، لما يقوم بيننا عندئذ من اختلاف في معانيها ، « فمثلاً قد نسأل من مكان ديتس فتشقق جميعاً على مكانه » ثم نرى صورته في المرآة فنسأل من مكان تلك الصورة ، وهل نقصد بالمكان هنا نفس ما نقصد حين نسأل من مكان الديتس ؟ عندئذ نمجز عن الجواب حتى نحدد أولاً معنى « مكان »^(١) .

فالهمة الأساسية للفلسفة هي أن تتناول أمثال هذه الفكريات التي نستعملها كل يوم في الحياة الجارية وفي العلوم ، تتناولها بالتحليل الذي يحدد معانيها تحديداً دقيقاً ؛ وإنها مهمة خطيرة ، لأن للعرفة الواضحة الدقيقة بأى شيء كأننا ما كان ، هي ولا شك خطوة إلى أمام في سير الإنسان نحو العلم بما يريد العلم به ؛ وليس هنالك من العلوم الأخرى ما يضطلع بهذه المهمة ، فالكيمياء تستخدم فكرة « العنصر » والمهندسة تستخدم فكرة « المكان » والليكانيكاء تستخدم فكرة « الحركة » وهكذا . لكن لا هذه ولا هذه ولا تلك — باعتبارها علوماً طبيعية — من شأنها تحديد معاني هذه الفكريات ، فهي تتخذها نقطة ابتداء ،

فالمكان في الهندسة — مثلاً — مفروض وجوده ، ويبقى أن نقسمه إلى مثلثات
ومربعات ودوائر ، لنعرف خصائص كل شكل من هذه الأشكال .

الفلسفة تحليل للألفاظ والتضاي التي يستخدمها العلماء والتي يقولها الناس في
حياتهم اليومية ؛ فليس من شأن الفيلسوف أن يقول للناس خيراً جديداً عن
العالم ، ليس من مهمته أن يحكم على الأشياء ، لأن هذا الحكم يقوم به فريق
آخر ، هم العلماء ، كل في علمه الذي اختص به ؛ فالفيلسوف الطيبعة أولى منه بالتحدث
من قوانين الطبيعة ، وعالم النفس أولى منه بالتحدث عن قوانين السلوك ،
وهكذا . بل مهمة الفيلسوف هي أن يحلل ويوضح المعاني ، حتى لقد عرفت
« سوزان لانجر » الفلسفة بأنها « علم للمعنى »^(١) .

وهنا قد يسأل سائل : ولماذا لا نترك توضيح معاني الألفاظ والمعارف في
كل علم إلى أصحاب ذلك العلم ؟ أليس العلماء أدرى بما يستخدمونه في علومهم من
ألفاظ ومعارف ؟

والجواب عن هذا السؤال ذو شطرين :

فأولاً — ليس ثمة ما يمنع العلماء من القيام لأشغالهم بهذه المهمة ، بل كثيراً
ما قاموا بها ؛ غير أنهم إن فعلوا ذلك ، كانوا فلاسفة إلى جانب كونهم علماء ؛
فقد كان « نيوتن » فيلسوفاً في محاولته تحديد كلمة « كتلة » ، وكان « أينشتاين »
فيلسوفاً في تحديده لمعنى « الآنية » ، وكان « رسل » فيلسوفاً في تحديده لمعنى
« المدد » ، ذلك لأن القضية العلمية هي التي تقول شيئاً عن ظاهرة من ظواهر
الطبيعة . أما إن دار بحثك — لا عن ظواهر الطبيعة مباشرة — بل عن « كلمة »
أو عن « عبارة » ، فإنك بذلك تدخل في نطاق آخر غير نطاق العلوم بمعناها
الدقيق ؛ وهذا النطاق الآخر هو ما اشتغلنا به كلمة « فلسفة » .

(١) راجع كتبها Susanne K. Langer, The Practice of Philosophy وهو من
الكتب التي توضح هذه الوجهة من النظر .

وثانياً — إن العلماء في أغلب الأحيان لا يقومون بهذا التحديد لأنظمتهم ، فكثيراً جداً ما يستخدمون كلمات مثل « مكان » و « زمان » و « مادة » بنبر الوقوف عندها ليحلوا معانيها ، لأنهم قد لا يشعرون بحاجة إلى هذا التحليل فيما هم بصدده من استخراج للقوانين العلمية ؛ وإذن فمن حسن الحظ أن رصيت جماعة من الناس لأنفسها أن تسير أمام عربة العلوم — أو إن شئت قل إنها تسير وراءها — تلتقط الكلمات والمبارات التي يكون لها أهمية خاصة ، فتصهلها موضوع بحثها ، حتى إذا ما وضعت كلمة منها بالتحليل ردتها إلى الملم وأخرجوها من دائرتهم بصفة نهائية .

وذلك هو معنى قولهم إن الفلسفة كانت في بدء تاريخها تظم للمعرفة الإنسانية كلها ، ثم أخذت العلوم تفسخ من حظيرتها علماً ببدء علم ؛ لأن الألفاظ العلمية بدأت غامضة . فلذا كنا نرى من يحاول توضيح لفظ فيلسوف ، إذا فكل محاولة في بداية تاريخ الفكر كانت فلسفة ؛ ثم أخذت المصطلحات العلمية تتضح شيئاً شيئاً ، وكلما وضع منها جانب أصبح علماً قائماً بذاته ؛ ولا يزال الفلاسفة حتى اليوم مشغولين بتوضيح ألفاظ غامضة في مجالات فكرية معينة ، مثل الأخلاق والجمال والسياسة والنفس والاجتماع ، ولذلك فهذه كلها ما تزال تُعَدُّ « علوماً فلسفية » ، فهي من مجال الفلسفة بدرجة تقل أو تزيد بمقدار درجة التحديد والوضوح اللذين قد يلتقيان ألفاظها .

ليس هناك كما أسلفنا غير الفلسفة ما يجعل تحديد المعاني شغل الشاغل ؛ فالكيمياء يستخدمون فكرة « المصهر » ، والمهندسون يستخدمون فكرة « المكان » ، والميكانيكا فكرة « الحركة » ، وهي جميعاً تفرض أن معاني هذه الألفاظ مفهومة ؛ وإذا تعرض العلماء لها بشيء من التحديد ، فأنما يفعلون ذلك بما يكفي لموضوعهم فقط ، أما إذا راح عالم يعقب التحليل — لفكرة يستخدمها — حتى النهاية ،

دون أن يكتفى بما يكفي بحته العلمى ، فإنه بذلك يكون قد ترك دائرة علمه ودخل
فى « فلسفة ذلك العلم »^(١)



إذا اتفقنا على أن الفلسفة تحليل للألفاظ والمهارات — ونحفظ الآن بالمعنى
المراد من كلمة « تحليل » لأننا سنفحص فيه القول فى فصول الكتاب التالية —
وجب أن نفرق بين الفلسفة وبين الليتافيزيقا^(٢) فبينما « الفلسفة » — بمعنى
التحليل — ضرورة لتوضيح القضايا العلمية والعبارات الجارية فى الحياة اليومية ،
نرى « الليتافيزيقا » — بمعنى الحكم على أشياء غير محسوسة — واجبة الخلف
من دائرة المعارف الإنسانية ، لأنها لا هى مزودة بأدوات للمشاهدة التى تمكنها من
الحكم على الأشياء ، ولا هى ارتضت لنفسها أن تسمح ما يقوله المؤهلون لذلك
مكتفية بتوضيحه وفهمه ؛ « فإذا أراد الفيلسوف أن يثبت صدق ما يزعمه من أنه
شريك فى زيادة المعرفة الإنسانية ، فلا يجوز له أن يحاول وصف الحقائق من
طريق التأمل الخالص ، أو أن يبحث عن المبادئ الأولى ، أو أن يصدر أحكاما
قبليّة عن صحة ما يعتقد فى صدقه على أساس التجربة ، بل ينبى له أن يمحصر
مجهوده فى التوضيح والتحليل^(٣) » .

نم إن الفلسفة لم تجعل مهتها دائما تحليل ألفاظ الناس وعباراتهم^(٤) ، كما
نريد لها أن تكون ، فقد جرى التقليد على أن تطلق كلمة « فلسفة » على موضوعات
مختلفة فيما بينها جدًّا الاختلاف إذ تطلق على موضوعات شتى كما تطلق على
موضوعات منطقية على السواء .

(١) Broad, C.D., Scientific Thought ص ١٦

(٢) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic ص ٣٠

(٣) المرجع نفسه ، ص ٥٠ .

(٤) راجع طائفة من المعاني المختلفة للفلسفة فى الفصل الثانى من كتاب « للتدخل إلى
الفلسفة » تأليف « أرنولد كولي » وترجمة الدكتور أبو الصلا عيسى .

غير أنها حين كانت تصبُّ بحثها على موضوعات شائعة ، لم تكن «أشياءها» التي جعلتها موضوع بحثها هي بذاتها الأشياء التي تبحر العلوم الطبيعية ، أو ربما كانت هي نفسها أشياء العلوم الطبيعية ، منظوراً إليها من زاوية أخرى ، ومبحوثاً فيها بمنهج آخر غير التجربة ؛ فإن كانت العلوم الطبيعية تبحث في الصغور والمادان والنبات والماء والهواء ، فقد جعلت الفلاسفة «أشياءها» التي تبحث فيها غير تلك ، إذ جعلتها أحد نوعين : فإما هي «أشياء» لا تقع لنا في الخبرة الحسية ، مثل «الشيء في ذاته» و«الطلق» و«العدم» و«القيم» — وعندئذ كانت تسمى بحثها بالميتافيزيقا وإما هي «أشياء» مما نصادفه في مباحث العلوم الأخرى ، كالإنسان ، والمجتمع ، واللغة ، والتاريخ ، والاقتصاد ، واللكان ، والزمان ، والسببية ، لكنها تماثلها بشير الطريقة التجريبية التي تماثلها بها العلوم — وعندئذ كانت تسمى بحثها فلسفة طبيعية ، أو فلسفة التاريخ ، أو فلسفة اللغة وهكذا .

وأما للموضوعات للمنطقية التي كانت هي الأخرى تندرج تحت كلمة «فلسفة» — إلى جانب الموضوعات الشائعة التي ذكرناها — فلا يتعدى حصرها ، فهي والهة فيما نسميه حتى اليوم «بالمطلق» ، وأم أبحاثه طرائق تعريف الألفاظ وتعديلها ، وصور القضايا المختلفة ، وأنواع الاستدلال وهكذا ، أضف إلى ذلك بعض أجزاء ما يسمى بنظرية المعرفة^(١) .

من ذلك ترى أننا حين نختار للفلسفة أن تحصر نفسها حصراً في التحليل المنطقي وحده ، وأن تطرح كل محاولة نحو وصف شيء من العالم وصفاً إيجابياً تعتمد فيه على التأمل ، فإننا في الحقيقة نختار لها إحدى المجموعتين اللتين جرى العرف على جمعهما تحت اسم «الفلسفة» ؛ وليس اختيارنا للمجموعة المنطقية ، وتركتنا المجموعة «الشائعة» تسفها وجزافاً ، بل هو قائم على أننا ننكر الميتافيزيقا إنكاراً تاماً من جهة — كما سيثبت خلال الكتاب — ونريد — من

جهة أخرى - أن نترك «الأغنياء» كالإنسان والمجتمع والتاريخ واللغة والطبيعة ، إلى العلوم ، لأن العلماء وحدهم ، بما لديهم من أدوات ومنهج للبحث ، هم القادرون على الوصول بهذه المباحث إلى نتائج يمكن الاعتماد على صحتها .

إننا نريد الإبقاء على الفلسفة ، على شرط ألا نتجاوز دائرة التحليل لما يقوله الناس في شتى نواحي التفكير ؛ أى أننا لا نريد للفيلسوف أن يتقدم إلينا بقائمة من القضايا ، فأنلا : هذه القضايا هي ما تقوله الفلسفة ، فلنكم أن نضيفوها إلى القضايا التي يقولها العلماء ، لنتم بذلك علمكم عن العالم . . . كلا ، فليست الفلسفة مع العلوم الأخرى في مستوى واحد ، « ليست الفلسفة علماً من العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً ؛ ليست الفلسفة نظرية تضاف إلى غيرها من النظريات ، بل هي فاعلية [تنصب على تحليل القضايا العلمية] وقوام العمل الفلسفي طائفة من توضيحات ؛ ليست نتيجة العمل الفلسفي مجموعة من القضايا الفلسفية ، بل نتيجة توضيح للقضايا [التي يقولها غير الفلاسفة من الناس] واجب الفلسفة أن توضح وأن تحدد تحديداً قاطعاً تلك الأفكار التي - لولا الفلسفة - لظلت ممتمة مهوشة^(١) .

فإذا وضعنا نصب أعياناً هذه الحقيقة ، وهي أننا نهبّل الفلسفة على أساس انحصار عملها في التحليل ، نقشع على القور كثير جداً من قد الناقدين الذين يحرصون على الفلسفة ولا يريدون لها الزوال تحت ضربات الوضعية المنطقية .

خذ مثلاً هذا النقد الذي يحمّد فيه الناقدون على عبارة قالها أرسطو ، إذ قال : « سواء تفلسفنا أو لم تفلسف ، فلا بد لنا من التفلسف »^(٢) على اعتبار أننا نتفلسف حتى ونحن نجاهد في إنكارنا لفلسفة ؛ فالهبة هنا بالمضى الذي نحدد به عملية التفلسف ؛ فقد كان يجوز هذا الاعتراض ، لو كنا متكبرين لكل

(١) Wittgenstein, L., Tractatus ٤.١١٢

(٢) Barnes, W., The Philosophical Predicament : ص ٧١

ضروب الفلسفة على حد سواء ، لكننا نبقى من تلك الضروب على التحليل
 للمنطق ؛ وإذن فلا غبار على رجل يتناول عبارة قالها قائل ليحلل ما تنطوي عليه
 من عناصر وأجزاء ؛ ولا يمنع ذلك طبعاً أن يكون هنالك الفلاسفة المأملون ،
 الذين يقولون عن الكون عبارات ميتافيزيقية ، فيتناول أصحاب التحليل عباراتهم
 تلك ، ليبينوا أنها كلام فارغ ليس بنى دلالة ؛ وهل يستطيع إنسان أن يمنع
 إنساناً سواه من التعلق بأخلاق صوتية كما يشتهي ؟ فلينطق من شاء بما شاء ،
 ولنا نحن كل الحق في غربة هذه المنطوقات ، لتمييز فيها بين ما قبله لما يعطى
 عليه من معنى ، وما نرفضه لخلافه من المعنى ، « المهمة الأولى للفيلسوف هي
 تمييز العبارة الخاطئة من المعنى من العبارة الدالة على معنى ^(١) — إن القائلين
 بالاعتراض الأرسطي السالف ، الذي مؤداه أنك لا بد منفلس حق وأنت تهتم
 بالفلسفة ، قد أخذوا كلمة « الفلسفة » بمعنى « التفكير » ، وعندئذ يصبح قولهم ،
 لأنك لا تنفص تفكيراً إلا تفكيراً ؛ وربما كان هذا المعنى جائزاً بالنسبة لأرسطو ،
 الذي كانت الفلسفة عنده هي جماع التفكير كله ؛ لكننا بمعنى الفلسفة الذي
 أوردناه ، لا نرى تناقضاً في خدمتنا للميتافيزيقا بالتحليل المنطقي لعباراتها .

ومن أنواع النقد الذي يروجونه أيضاً ، قولهم إن محاولة هدم الميتافيزيقا
 بالتحليلات الثنوية ، إن هي إلا اسكولائية جديدة ، فالمفكرون لفلسفة — بمعنى
 الميتافيزيقا — إنما ينكرونها دفاعاً عن نوع آخر من المعرفة ؛ ولئن أراد رجال
 المصور الوسطى لفلسفة أن تكون خادمة تابعة للدين ، فهو لاء المحدثون يريدون
 لها أن تكون خادمة تابعة للعلم ^(٢) — ونحن نمسب من نقد كهذا يوجب استغناء

Stebbing, L.S., Logical Positivism and Analysis (annual Philos. (١)
 Lecture, British Academy, 1938)

وقد طُبعت الممانعة في كتاب مستقل ، وما يجدر ذكره أن المؤلف قد أعارت في مجتمعا
 هذا إلى أن هذه النقطة مفروضة شرعاً جيداً في مقال لمرء R. B. Braithwaite
 . Camb. Univ. Studies

Barnes, W., Philos. Predicament (٢) : ص ١٤

الفلسفة محترف ، لأنه بلى أن يقول للتفكيرين ابن أخطأوا ، فهو يُعْتَرَفُ بأنهم
يُجْعَلُونَ أنفسهم أشباهاً لاسكولائية المصور الوسطى ؛ فهل هذا التمييز دليل كاف
على أن الميتافيزيقا يمكن أن تقوم بذاتها فرعاً من فروع المعرفة الإنسانية ؟
وانظر كذلك في حناية إلى القصد الآتي ، لأنه — في رأينا — أخطر أساساً
من التقدين السابقين :

إن الرأي الذي يأخذ به أنصار المدرسة التحليلية الحديثة ، ينتهي بهم
— كما سيأتى في موضع آخر من الكتاب بالتفصيل — إلى أن المعرفة العلمية
نومان لا ثالث لها : وما الرياضة والعلوم الطبيعية ؛ وم في ذلك أتباع لأب أصل
من آباء المذهب الرضى ، وأتى به « هيوم » وله المباراة المشهورة التى نصبا بالترجمة
هو ما يأتى : « إذا تناولت أيدينا كتاباً — كأنما ما كان — فى اللاهوت
أو فى الميتافيزيقا الاسكولائية مثلاً ، فلنسال : هل يعنى هذا الكتاب على
أى تدليل مجرد يدور حول السكينة والعدد ؟ لا ؛ هل يعنى على أى تدليل
تجريبى يدور حول الحقائق الواقعة القائمة فى الوجود ؟ لا ؛ إذن فاقذف به فى
النار لأنه يستحيل أن يكون مشتملاً على شيء غير مسطحة و « (١) »

فيقول القاصدون تليقاً على هذا الموقف ؛ لكن هذه المباراة نفسها التى قالها
هيوم لا هى تدليل رياضي يدور حول السكينة والعدد ، ولا هى تدليل تجريبي
يدور حول وقائع الوجود — فإذا هى إذن ؟

وجوابنا هو أنها منطق ، أى تحليل ، أى فلسفة بالنسبة التى نريد أن نحدد
الفلسفة به .

فأما عبارات يقولها للكلمون والكاتبون ، يقولونها لمن ؟ يقولونها لمن
يسمعونهم أو يقرءونهم ، يقولونها لنا ، أفلا يكون من حقنا أن نسترقى أولاً من

ج : David Hume, An Inquiry Concerning Human Understanding (١)

أن ما يقولونه وما يكتبونه يمكن مراجعته لتصديقه على أساس سليم ؟ فإذا سألت العالم الرياضي عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب في اختصار : إننى أقدم لك معادلات ، كل معادلة منها تقول الشيء الواحد بصيغتين ، وإنما أعتبر الصيغتين متساويتين على أساس كذا وكذا من القروض ؛ فقل - أنا بعد ذلك - إذا أردت التحقق من صدق زعمه - أن أراجع تلك القروض لأننا أكد أن كل معادلة من معادلاته متساوية الشرطين حقا على أساس القروض المزعومة للشار إليها .

وإذا سألت العالم الطبيعى عن حقيقة ما يقوله ؛ أجاب في اختصار : إننى أقدم لك قوانين تلخص ببساطة موجزة جملة مشاهداتى وتجاربى ؛ فقل - أنا بعد ذلك - إذا أردت التحقق من صدق زعمه - أن أراجع العالم الواقع لأننا أكد أنه قد شاهده مشاهدة دقيقة وسجل مشاهداته تسجيلاً صحيحاً .

وليس أمامى إلا هذان الطريقتان فى التحقق من صدق ما يقال : طريق مراجعة الاستدلال الاستنباطى فى حالة العلوم الرياضية ، وطريق مراجعة المشاهدات العالم الواقع فى حالة العلوم الطبيعية ، ومن أجل ذلك قبلت ما يقوله الرياضيون وعلماء الطبيعة ، ولم أكن فى قبولى هذا عالماً من علماء الرياضة ولا عالماً من علماء الطبيعة ، إنما كنت رجلاً من رجال التحليل ؛ تناول ما يقوله هؤلاء وأولئك لتأكد من أنها أقوال ذوات معنى مفهوم ؛ فأين التناقض فى مثل هذا الموقف ؟

إذا وقت أمام كومة من أشياء مختلفة ، بينها برتقال وكثرى وأصناف أخرى . ثم جمعت غايق جمع البرتقال والكثرى وحدهما والتذف ببقية الأشياء . يقال لى : لكلك لست برتقالاً ولا كثرى فماذا أنت ؟ - هذا هو بعينه موقفى حين أقف أمام كومة من أقوال العلماء ، ثم أجعل غايق هى جمع الأقوال ذوات للمعنى المفهوم وحدها ، والتذف ببقية الأقوال ؛ فإذا حصلت فى النهاية على مجموعة من أقوال مفهومة ؛ ثم حطتها فوجدتها صنفين : أقوال رياضية وأقوال فى العلوم

الطبيعية ، فانهيت إلى الحكم الآتي : الأقوال المقبولة هي قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها ، فهل يجوز أن يعترض على ذلك بقولهم : لكن هذا القول نفسه لا هو رياضة ولا هو من العلوم الطبيعية ، فإذا هو ؟ لو قيل ذلك لأجبت بالجواب الذي أسلفته وهو : أنه منطقي ، وقد اعترفنا بالفلسفة إذا جعلت بمشأ تحايلا منطقيا ، ولم ننكر هنا المعنى من معانيها ، وما كان لنا أن ننكره ، لأن المنطق لا يقول شيئا من عنده ، إنما يحلل ما يقوله الآخرون وكفى .

ولزيادة التوضيح نسوق التشبيه الآتي : هبني قلت « إن أعضاء النواب وأعضاء الشيوخ وحدهم هم المسموح لهم بدخول القاعة ، وأما الزائرون فينبى إخراجهم » أفلا يكون لهذه العبارة معنى ما دامت هي نفسها ليست عضواً في النواب ولا عضواً في الشيوخ ولا واحداً من الزائرين ؟ كذلك الحال فيما نحن بصدده : أما أنا ككناس من عبارات لنوية يقولها الناس في مناسبات شتى ؛ فنقول : « إن العبارات المقبولة من هذه الحكومة كلها هي القضايا الرياضية وقضايا العلوم الطبيعية ، لأن هاتين الطائفتين هما وحدهما العبارات ذوات المعنى ، أما العبارات التي لا هي من هذه ولا من تلك فينبى حذفها ؛ لأنها بشرى معنى » ... لماذا يُعترض على هذا بقولهم : لكن هذه العبارة نفسها لا هي من قضايا الرياضة ولا من قضايا العلوم الطبيعية فينبى حذفها ؟ وحتى لو فرضنا جدلاً أننا حذفناها ، فإن الموقف لا يتغير ، إذ ستظل العبارات ذوات المعنى هي قضايا الرياضة والعلوم الطبيعية وحدها .

ولعل هذا هو نفسه الذى حدا بوجنشتين أن يقول فى آخر كتابه^(١) إن ما أورده فى الكتاب ليهدى به القارئ إلى ما يترك وما يأخذ من الأقوال ، هو نفسه مما يُترك ، فكأنه للقارئ الدارس بمثابة الشئ المشفى ، يستمين به على الصمود إلى السطح ، ثم يقذفه بقدمه بعيداً لأنه لم يعد بحاجة إليه ، وهذا هو

Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus (١)

نص عبارته مترجماً : « إن ما قد أوردته [في الكتاب] من قضايا يدل على أن من يفهمى سبرى في النهاية أن تلك القضايا ليست بذات معنى ، وذلك بعد أن يكون قد صد على سُلّمها ، وخطا على درجاتها ، وأصبح فوقها (فيجب أن يقدف بالسُّلّم — إن صح هذا التعبير — بعد أن يفرغ من استخدامه لصموده ^(١) » .

فاحذف إن شئت ما يقوله لك للذهب الوضعى المنطقي ، احذفه باعتباره كلاماً هو في ذاته لا يدل على شيء من رياضة أو علوم طبيعية ، لسكنك إذ تحذفه ستكون قد بلغت ما أردنا لك بلوغه ، وهو ألا تُبقى بين يديك من العبارات إلا قضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ، وقذفت بالبقية الباقية كلها في المهملات لأنها كلام فارغ بغير معنى .

٥

الفكرة التي نعرضها في هذا الفصل وتدافع عنها ، هي أن « الفلسفة » لا ينبغي أن تجعل غايتها شيئاً غير التحليل للمنطق لما يقوله سواها ؛ إنها لا تتكلم بذاتها ، بل تدع غيرها يتكلم بما قد كشف عنه من حقائق العالم ، ثم تتقدم هي لتحليل هذا الذي نطق به غيرها في تصويره للعالم ، كي تستوثق بأن الكلام الذي قيل قد كان كلاماً له معنى ؛ وليس من شأنها بعد ذلك أن تقول إن كان الكلام الذي قيل ، والذي وجدته كلاماً ذا معنى ، ليس من شأنها أن تقول إن كان ذلك الكلام صادق التصوير لحقائق العالم أو غير صادق ، لأن مراجعة الصورة الكلامية على الأصل الطبيعي من صميم عمل العلماء بما لديهم من أدوات الملاحظة والتجربة .

وأعيد هنا ما قلته في موضع آخر ^(٢) :

(١) المرجع المذكور ، فقرة ٤٤٠ .

(٢) راجع المؤلف مقال « القطة السوداء » في كتاب « شروق من الغرب » .

الفلسفة طريقة في البحث بتبر موضوع ، فليست غايتها أن تبحث « مسائل » لتصل فيها إلى « نتائج » لأنه ليس هناك « مسائل فلسفية » ولا ينبغي أن يطلب من الفلسفة أن تصل إلى « نتائج » عن حقائق الكون ؛ كل مسألة في الدنيا يراد فيها الوصول إلى نتائج يجب أن تترك للعلم والعلماء ، إذ هي والله أنصوحة الأصاحيك أن يجلس المتفلسف على كرسيه في برجه معزولا عن العالم ، حتى إذا ما سئل ؟ ماذا تصنع هاهنا في عزلة تلك هذه ؟ أجاب : أريد الوصول إلى حقيقة العالم ١١ وأسوق لك مثلا كلام فيلسوف مسلم — هو الكندي^(١) — في موضوع الفلسفة ، لأوضح لك به ما أريد ، قال : « علوم الفلسفة ثلاث : فأولها العلم الرياضي في التحليم وهو أوسطها في الطبع ، والثاني علم الطبيعيات وهو أسفلها في الطبع ، والثالث علم الربوبية وهو أعلاها في الطبع ، وإنما كانت العلوم ثلاثة لأن المعلومات ثلاثة : إما علم ما يقع عليه الحس ، وهو ذات المهيولى ، وإما علم ما ليس بذى هيولى : إما أن يكون لا يتصل بالمهيولى البتة ، وإما أن يكون قد يتصل بها ؛ فأما ذات المهيولى فهي الحسوسات ، وعلمها هو العلم الطبيعي ، وإما أن يتصل بالمهيولى وأن له اهترادا بذاته — كعلم الرياضيات التي هي العدد والمنهضة والتهجيم والتأليف (أى الموسيقى) وإما لا يتصل بالمهيولى البتة ، وهو علم الربوبية » . وقد يكون كلام الكندي مما لا تأفه أذنك من الكلام ، لخلاصة رأيه هذا هي أن الفلسفة تبحث إما في شيء لا يمكن أن يتصل بمادة وهو الله ، أو في شيء قد يتصل بالمادة وقد ينفصل عنها بحيث يكون وجوده ذهنيا فقط مثل العدد ، وعلمه الرياضة ؛ أو في شيء يتصل دائما بالمادة ولا ينفصل عنها كالأشجار والنجوم والهواء ، وعلمه الطبيعة ؛ وبعبارة أقصر ، يقول الكندي إن موضوع الفلسفة ثلاثة : الإلهيات ، والرياضة ، والطبيعة .

(١) انظر « تهجد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » للفقير له الشيخ مصطفى عبد الرازق

والذي أريد أن أعترض به على أمثال هذا القول ، هو أنك حين تبحث في الإلهيات فأنت من رجال الدين واست بالفيلسوف ، وحين تبحث في الرياضة فأنت رياضي لا فيلسوف ، وحين تبحث في الطبيعة فأنت من علماء الطبيعة لا فيلسوف . كلا ، ليس للفلسفة موضوع ، ولا ينبغي أن يُطلب إليها أن تصل إلى نتائج هي من شأن رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، ولو طلبنا إليها ذلك كنا عابثين ، ولوأخذ الفيلسوف على نفسه أن يصنع ذلك كان عابثا واستحق سخرية الساخرين ؛ إنما واجب الفلسفة الصحيح المقيد هو نقد وتحليل ، نقد وسائل التعبير وتحليل معاني الألفاظ التي يستخدمها الرياضيون والعلماء ، ليزداد الإنسان فهما لما يقوله الرياضيون والعلماء ، بل ليزداد الرياضيون والعلماء أنفسهم فهما لما يقولون... ليس للفلسفة موضوع معين ، وليس لها أن تنبئنا عن حقائق السكون ؛ إنما هي طريقة بتبر موضوع ، كقولك عن الرجل إنه وزير بلا وزارة ، فيعمل في شئون العدل سرية وفي شئون الدفاع سرية ؛ هي البحث عن معاني الألفاظ ، لا كما تشرحها القواميس ، بل هو تحليل يسير على أوضاع وشروط سنفصل القول فيها تفصيلا فيما بعد ، حين نعرض طرائق التحليل عند «مور» و«رسل» و«كارناب» .

ليست الفلسفة مجموعة من « القضايا » يتقدم بها الفيلسوف ، ليخبر في كل قضية منها بظهر عن هذا الجانب أو ذلك من جوانب العالم ؛ وفي هذا الاختلاف بينها وبين مختلف العلوم ؛ فالعلم من العلوم — كعلم النبات مثلا أو علم الضوء — مؤلف من مجموعة قضايا ، أو إن شئت فقل إنه مؤلف من مجموعة قوانين ، أما الفلسفة فلا « قضية » عندها تقدمها ، ولا « قانون » من قوانين العالم هو من نتائج بحثها ، وإنما ينحصر عملها في تحليل ما تقوله شتى العلوم من قضايا ، « ليست الفلسفة علما بين العلوم الطبيعية ، بل موضوعها هو توضيح الأفكار [أى القضايا العلمية] توضيحا منطيقيا ؛ فليست هي بنظرية من النظريات ، بل فاعلية ... »^(١)

الفلسفة « فاعلية » من نوع معين ، وليست هي مجموعة أقوال يقولها القائلون ليصفوا بها شيئاً ، هي « فعل » لا « قول » ؛ لأنك حين تتناول عبارة كلامية بتحليلها إلى عناصرها ، فأنت تهذل في ذلك ضرباً من ضروب النشاط ، لكذلك لا تقول من عندك شيئاً ، وهذا النشاط للهدول في عملية التحليل هو الفلسفة بالمعنى المراد ، « إن الفلسفة فاعلية في حقولنا ، تميز بعلامات معينة من شتى ضروب الفاعلية الأخرى ؛ إذ يميزها أنها نشاط وفعل في طريقة ومنهج ، ولو عرفنا ما منهجها ، استطعنا بذلك أن نعرف ما هي ^(١) .

وليست الفلسفة التحليلية وليدة اليوم ولا الأمس القريب ، بل تستطيع أن تلتس أصولها عند فيلسوف قديم هو في الحق نموذج الفلسفة الصحيح الكامل ^(٢) وأعطى به سقراط ، الذي انصرف بمجهودته الفلسفية كله إلى غاية واحدة ، هي تحليل بعض الألفاظ المتداولة — وبخاصة في مجال الأخلاق — وتحديد معانيها ، فيحاول — مثلاً — أن يحدد معنى ألفاظ كالتهوى والشجاعة ونحو ذلك .

لقد كان المذهب السقراطي في الأخلاق قائماً على أساس أن الفضيلة يمكن أن تُلقن بالتعليم ، أي أنها معرفة كأي معرفة أخرى ، يُتملها للملم لتلاميذه ، لكنه لم يتناولها بالشرح المفصل ماذا تكون قضايا هذا العلم ، لم يجهد نفسه في الوصول إلى « الحقائق » التي من مجموعها يتألف « علم الأخلاق » — كما يتألف علم الضوء مثلاً من مجموعة قوانين — لم يجهد نفسه في ذلك ، على الرغم من يقينه بأن الأخلاق يمكن أن تستوى علماً بمجموعة قضاياها ، لأنه أفتق جهده في محاولة الإجابة عن سؤال آخر يأتى منطقياً قبل تقرير الحقائق الأخلاقية ، وهو : كيف يمكن الوصول إلى علم ثابت يقين في هذا الميدان اللعين ، ميدان الأخلاق ؟ أعنى أنه حاول أولاً أن يفكر في « المنهج » العقلي الذي من شأنه أن يوصل الإنسان

(١) Collingwood, R.G. An Essay on Philos. Method ص ٣

(٢) Karl Joel : The Socratic Method : Leonard Nelson : ص ٦

إلى ما يريد أن يصل إليه من حقائق في ميدان بحثه هذا ؛ حاول أولاً أن يتناول كلام الناس في هذا الميدان كما هو ، فيأخذ منه عبارة كما اتفق ، فيتناولها بالتحليل وتحديد المعاني ليرى إن كان ما تعود الناس قوله في هذا المجال كلاماً متسقاً مفهوماً خالياً من التناقض ، فإن وجدته كذلك صبح أن يضاف إلى قائمة الحقائق التي تكون علم الأخلاق ، وإلا فلا منلوحة من مراجعته وتصحيحه وتقويمه .

والذي يستوقف النظر في هذا الصدد ، مما له علاقة مباشرة قوية بموضوعنا ، هو أنه لم يكن يعبأ بالوصول من تحليلاته إلى نتائج يقررها ، ولم يكن يشر بشيء من خيبة الرجاء إذا ما وجد تحليله لم ينته به إلى نتيجة ؛ ذلك لأن غايته المقصودة باعتباره فيلسوفاً هي عملية التحليل في ذاتها ، إذ الفلسفة فعل لا قول كما أسلفنا ، هي فاعلية تحليلية وليست بتقرير لنتائج معينة وتوكيد لأحكام بذاتها في هذا الموضوع أو ذاك .

يقول سقراط في محاوره الدفاع^(١) ، ردّاً على اتهام مليتس له بأنه كان يبحث في الطبيعة وظواهرها : « ... لشد ما يسودني أن يتهمني مليتس بمثل هذا الاتهام الخطير ؛ أيها الأثينيون ! الحق الصراح أني لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب من الأسباب ، ويشهد بصدق قولي كثير من الحضور ، فإنهم أحكم ؛ انطقوا إذن يا من سمعتم حديثي ، والبشوا عني جيوانكم ، هل تحدثت في مثل هذه المناجحات كثيراً أو قليلاً ؟ » .

لا ، لم يكن سقراط فيلسوفاً إذا كانت مهمة الفيلسوف أن يقول ويقرر هذه الحقيقة أو تلك عن ظواهر العالم كائنة ما كانت ؛ لكنه كان نموذج الفلسفة الكامل ، إذا حددنا معنى الفلسفة بأنها فاعلية التحليل المنطقي لما يقوله الناس في ميادين الفكر المختلفة ، وقد اختار هو لنفسه ميداناً واحداً من هذه الميادين ،

(١) « محاورات أفلاطون » ترميم للزلف ، ص ٧٠ — ٧١ .

هو ميدان الأخلاق ؟ فإفادة العلامة التي صب عليها فاعليته الفلسفية ، هي العبارات التي ينطق بها الناس في أحاديثهم للتصلة بالمعاني الأخلاقية كالنقوى والشجاعة وما إلى ذلك .

إن المكانة الرئيسية التي يحتلها سقراط في الفكر اليوناني هي بنهر شك مكانة مستمدة من منهجه الذي اشترعه للفلسف ، لا في ما عسى أن يكون قد قرره الناس من حقائق أو أبته لهم من قضايا ؛ وكلمة « الديالكتيك » التي نعتي بها كثير من المحاولات للنهجية منذ عهد إلى اليوم ، إنما ترجع إلى فنه في النقاش الفلسفي^(١) .

وكذلك كان أفلاطون فيلسوفا تحليليا في كثير مما تعرض له ، ومحاورة بارمنيدس مثل جيد لطريقته في التحليل ، فبعد مقدمة طويلة ، تتألف هذه المحاورة من أجزاء ، كل جزء منها يحلل فرضا ميتافيزيقيا ليستخرج منه مضمونه ؛ ولما كانت هذه الفروض للميتافيزيقية مستمدة من فلسفة بارمنيدس ، فقد أسماها باسمه .

وماذا يكون « منطق » أرسطو إذا لم يكن محاولة جبارة أصية في التحليل ؟ إنه بمؤلفه ذلك لم يرد بالطبع — لطبيعة للنطق الصورية البحث — أن يقرر حكما بذاته على أية ظاهرة من الظواهر الطبيعية ؛ إنه لم يرد أن يصف شيئا — فيا هذا العبارات الكلامية — وإنما جعل موضوعه تحليل هذه الأقوال التي يقرؤها الناس في شتى نواحي القول ، ليظهر القوالب الصورية التي تنحصر فيها أقوال الناس على كثرتها وتنوع موضوعاتها ؛ فإذا قال أرسطو : إن القضية — كائنة ما كانت — تتألف من موضوع ومحمول ، فهو إنما يحلل بذلك فكر الناس في عصره (وفي مصور طويلة تلت) بأن الإنسان ليس في مستطاعه أن يتحدث إلا إذا تحدث عن « شيء » ما ، فيصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ وهو اعتقاد يبنى

(١) Collingwood, R.O., Philosophical Method : ص ١٠

(٢) للرجع فنه ، ص ١٤ .

على اعتقاد أسبق منه ، هو أن في العالم عناصر ثابتة ، لكل عنصر منها هوية يمكن تحديدها وتعيينها ، ثم يمكن وصفها بصوت مختلفة ، كما أقول عن البرقالة — مثلاً — إنها مستديرة ، أو إنها صفراء الخ — ولما تنير هذا الرأي في عصرنا الحاضر ، ولم يعد فكرنا العلمي قائماً على أساس الهوية الثابتة للأشياء ، بل على أساس أن الشيء المعين إن هو إلا تاريخه المؤلف من سلسلة حوادث ، كل حادثة منها تقع في مكان معين وزمان معين ؛ لم يعد شرطاً — في اللغات الحديث — أن يكون الكلام دائماً مؤلفاً من موضوع ومحمول ، كما ظن أرسطو ، لكن أرسطو لم يخطئ حين قال هذا الذي قاله في تحليل القضية ؛ لأنه إنما يحلل الكلام الذي يقع له في أحاديث الناس ، تحليلًا يستخرج به ما يتضمنه من عناصر ، وما يعطى عليه من صورة .

والفلاسفة التجريبيون من الإنجليز : « لوك » و « باركلي » و « هيوم » وأتباعهم ، هم — على وجه الإجمال — من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، فلا استبعدت ما كتبوه في علم النفس ، وجدت بقية آرائهم تحليلات لطيفة من المعاني^(١) ؛ وأصبح من ذلك أن نقول عنهم ما قاله « آير »^(٢) وهو أن معظم ما كتبه هؤلاء الفلاسفة يندرج تحت ما يسمى في فروع الفلسفة بنظرية المعرفة ، وللقروض فيها أن تُحلَّلْ ظروف الإدراك المختلفة بما في ذلك — إلى جانب المعرفة بمعناها الدقيق — الخيال والاعتقاد والتمييز بين ألوان القضايا المختلفة ، وتحليل هذه القضايا وما يرد فيها من مدركات .

كان « لوك » فيلسوفاً تحليلياً لأنه في الأمم الأغلب لا يثبت قضايا تجريبية بسينها أو ينفيها ، بل تراء يتناول القضايا التي يقولها الناس كما هي ليحلل معانيها ، وكذلك « باركلي » لا يفترض — في الأغلب — إلى إثبات شيء أو إنكار

(١) Arthur Pap, Elements of Analytic Philos. : ص ٧ من المقدمة .

(٢) Ayer, A.J., British Empirical Philosophers : ص ١٠ .

شيء ، بل يكاد هو أيضا يقتصر على تحليل ما يقال ؛ وليس صحيحا ما هو شائع عنه من أنه أنكر وجود الأشياء المادية كالمقاعد والناضد ، فالتى ينكره هو التحليل الذى تقدم به « لوك » لأمثال هذه الأشياء ، أعنى أنه أبدل تحليلا بتحليل ؛ فقد جعل « لوك » الإحساسات التى تتلقاها بحواسنا من شيء ما — كهذا القلم الذى فى يدي مثلا — مرتبطة بعنصر ، أى أن الشيء جوهرًا مركزيًا تلفت حوله صفاته ، بحيث نستطيع أن نقول عن القلم — مثلا — إنه أزرق وصلب الخ . لكن « باركلي » لم يوافق على هذا التحليل ، وجعل صفات الشيء لا تلفت حول عنصر أو جوهر ، بل يرتبط بعضها ببعض فحسب ، بحيث لا يكون الشيء عنده إلا مجموعة إحساساتنا به ، متصلا بعضها ببعض على صورة ما ؛ وكان الخطأ الذى وقع فيه « باركلي » حين تصدى لقد « لوك » هو أنه استثنى النفس ، إذ جعلها عنصرا قائما بذاته ؛ ولهذا نهض « هيوم » ليدفع نقد « باركلي » إلى نتائجها للمنطقية حتى النهاية ؛ وإذن فالنفس أيضا إن هى إلا حالات مجزأة متتابعة ، متصل بعضها ببعض على صورة ما ، دون أن يكون هناك عنصر جوهري مركزي تتعلق به تلك الحالات ؛ وهكذا ترى شغلهم الشاغل هو تحليل معانى كلام الناس فى حياتهم الجارية أو فى حياتهم العلمية ، فإذا نمى حين نقول مثلا هذا قلم ؟ نمى — عند « لوك » — هذه مجموعة صفات تلفت حول عنصر خفى ، ونمى — عند باركلي وهيوم — هذه مجموعة من الإحساسات ارتبط بعضها ببعض على نحو ما — حتى فكرة السببية التى كثيرا ما يقال عن « هيوم » إنه أنكرها ، لم تكن قط عنده موضع إنكار ، لأنه فيلسوف يحلل السبرات والدركات ولا يثبت شيئا أو ينكر شيئا ؛ إنه اقتصر فى فكرة السببية على تعميدها وتربيفها^(١) فالتى ضوؤها على ما يتضمنه قولنا — مثلا — إن الكرة « أ » هى التى دفعت الكرة « ب » فحركتها .

ولسنا فى هذا الموضوع نريد أن نؤيد أو نهد ما يقوله هؤلاء الفلاسفة فى

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٥٦ .

تحليلهم لل عبارات وما تنطوى عليه من عناصر وممان ، فربما أصابوا هنا وأخطأوا هناك ، أو ربما أخطأوا هناك وأصابوا هنا ؛ فذلك بحث آخر ؛ لكن الذى يعيننا الآن هو أن نقرر هذه الحقيقة الآتية : وهى أن الفلسفة على أيديهم كانت عملية تحليلية ، ولم تكن — فى الأمم الأغلب — تقريراً عن ظواهر الكون المختلفة بإثبات صفات معينة لها أو نفيها عنها ؛ ولو فعلوا لكان الأجدر أن يسلكوا فى جماعة العلماء الذين من شأنهم ملاحظة الطبيعة ووصفها .

فإذا أريد للفلسفة بقاء ، وجب أن تنحصر نفسها فى مهمتها الحقيقية للمسكنة النافذة ، ألا وهى التحليل للنطقى للأفانظ والعبارات : يقول « بيرتراند رسل » « إن كل مشكلة فلسفية ، إذا ما أخضعتها للتحليل وبالتنقية الضرورية ، أقيمتها إما ألا تكون مشكلة فلسفية بالمعنى الصحيح ، وإما أن تكون مشكلة منطقية ، بالمعنى الذى نعصد إليه بكلمة منطق » ^(١) .

إن الذى تنصدى لإنكاره فى هذا الكتاب إنكاراً قاطعاً ، هو إمكان التحدث عن « أشياء » غير محسوسة — وهو موضوع للبتافيزيقا بالمعنى الذى نرفضه — فإن قال لنا قائل إن هذه هى مهمة الفلسفة الأساسية ، أجبناه بأن الفلسفة عندئذ تفقد أساس وجودها ولا يعود لها كيان تقوم عليه ؛ أما الفلسفة بمعنى التحليل ، فهى شىء ترتضييه ، ونستمد دعامة لنا تؤيد وجهة نظرنا من أعلام الفلاسفة : من سقراط ، ومن أفلاطون فى بعض محاوراته ، ومن أرسطو فى منطقته ، ومن الفلاسفة التجريبيين الإنجليز ، ولم نقل شيئاً عن « كانت » الذى جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أى تحليلاً — للأسس التى تقوم عليها العلوم .

لكن « كانت » أخطر مكانة فى ميدان الفلسفة التحليلية من أن نذكره فى إشارة عابرة ، فلنجعل للحديث فى فلسفته النقدية فصلاً بأسره ، هو الفصل التالى .

(١) Russell, B., Our Knowledge of the External World : ص ٢٣ .

الفصل الثاني

« كانت » وفلسفته النقدية

١

أريد بهذا الفصل أن أثبت أن الفلسفة عند « كانت » هي أولا وقبل كل شيء ، تحليل لقضايا ، وليست هي بالفلسفة التي يريد بها صاحبها أن يقول من عنده شيئا إيجابيا عن العالم أو أي جزء منه ؛ الفلسفة عنده طريقة أكثر منها مادة ؛ وليس هذا القول استنتاجا منا ، بل هو نقل مبائر عن نص صريح ذكره « كانت » نفسه في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص » ، يصف به كتابه ذلك ، إذ يقول إنه إنما يحاول أن يلمس لل ميتافيزيقا طريقة للبحث تجعلها علما على غرار علمي الرياضة والطبيعة ، فالكتاب « رسالة في المنهج » وليس هو بشرح لمذهب في مادة العلم نفسه^(١) وقد كان حسنا أن نلاحظ الأسماء التي أطلقها « كانت » على مؤلفاته ، كيف اشتملت على كلمة « نقد » (نقد العقل الخالص ، نقد العقل العملي ، نقد الحكم) لنعلم منذ اللحظة الأولى أنه قد أراد بكتبه تحليلا في هذا المجال أو ذلك — لكننا قبل أن نحدد المراد بالطريقة « النقدية » عند « كانت » ، يحسن بنا أن نشرح فكرة « الفروض السابقة »^(٢) بتسميتها التسمي وللطلق ، لأنها ستلقى ضوءا شديدا بين القاري على إدراك الطريقة النقدية إدراكا واضحا جليا .

كل عبارة يطلق بها الإنسان ليصف بها شيئا مما يصادفه في خبرته ، أو يمر

(١) هذا العقل الخالص ص ٣٠ الترجمة الإنجليزية للأستاذ orman Kemp Smith

(٢) راجع الفصل الخامس من كتاب :

Collingwood, R.G., An Essay on Metaphysics

بها عن فكرة ، إنما تتضمن سؤالاً سابقاً ألقاه المرء على نفسه ، أو ألقاه عليه شخص آخر ، فجاءت عبارته بمثابة الجواب على هذا السؤال ؛ فإذا نظرتُ إلى الساعة التي أمامي الآن قلت : إنها الواحدة إلا عشر دقائق ، فذلك القول هو في حقيقة أسره جواب لسؤال — ضمني أو صريح — ألقيته على نفسي ، وهو : « كم الساعة الآن ؟ » وإذا قلت عن فلان إنه هو المسئول عن كسر الفنجان ، كان ذلك أيضاً جواباً لسؤال : « على من تقع التبعة في كسر الفنجان ؟ » وهكذا ، على أن السؤال بدوره يتضمن افتراضاً سابقاً عليه ، افتراض حقيقة معينة أو عقيدة بذاتها ، يستند إليها السائل في سؤاله ، فلولا أنني أعلم أن الساعة التي أمامي تقيس الزمن وتُخبر به ، لما أمكنني أن أسأل ناظرًا إليها : « كم الساعة الآن » ، ولولا أنني أعتقد في أن الإنسان مسئول عن بعض أفعاله ، لما أتيت لي أن أسأل عن تقع عليه تبعة كسر الفنجان .

ويلاحظ أن العبارة التي تقولها تصف بها شيئاً أو تعبر بها عن فكرة ، إنما يتوقف قول السامع لها على اعتقاده في صدقها — سواء أكان في ذلك غشفاً أم مصيباً — أما الفروض التي تنطوي عليها العبارة . أغنى تلك الفروض للتضمنة التي لولاهما لما أمكن قول العبارة ، فليست هي مما يعتمد في قبوله على كونه صادقاً ، لأنه لو خضع « الفرض » إلى مقاييس الصدق والكذب ، لما كان « فرضاً » ، بل عبارة تصف هي الأخرى شيئاً أو تعبر عن فكرة .

إن قولي : « (١) لو كان عندي عشرة آلاف جنيه (٢) كنت أغنى فرد في أسرتي » مؤلف من جزئين (١) فرض ، (٢) حقيقة تترتب على الفرض ، فها هنا يجوز لك أن تصف الجزء الثاني من العبارة بأنه صادق أو بأنه كاذب ، بناء على الحالة الواقعة فيما يختص بالثروة التي يملكها كل من أفراد أسرتي ، أما الجزء الأول من العبارة ، وهو الفرض : « لو كان عندي ... » فليس هو بموقوف في قبوله على شيء من حالات الواقع ، وبالتالي لا يكون مقوقفاً في قبوله على صدقه .

غير أن الفرض المتضمن في العبارة التقريرية التي أصف بها شيئا ، هو بدوره قد يكون متضمنا لفرض سابق عليه — وعندئذ يكون فرضا نسبيا ، أى أنه يكون فرضا بالنسبة للعبارة للتربة عليه ، لكنه يكون قضية تقريرية بالنسبة للفرض السابق عليه — أو قد يكون فرضا نهائيا لا يتضمن وراءه أى افتراض أسبق منه — وعندئذ يكون فرضا مطلقا ، أى أن هناك أقوالا كثيرة واحتضادات كثيرة متوقعة عليه ، أما هو ففروض بذاته من غير استناد إلى فرض أم منه .

بعبارة أخرى ، إذا أمكن أن تسأل سؤالا عن الفرض المتضمن ، كان ذلك دليلا على أنه فرض نسبي ، معتمد على فروض أسبق منه ، إذ لولا أسبقية تلك الفروض الأخرى لما أمكن إلقاء السؤال ، وأما إذا رأيت استحالة أن يسأل عن الفرض المتضمن ، فأعلم أنه إذن لا بد أن يكون فرضا مطلقا لا يسبقه فرض آخر .
لو قال قائل — مثلا — حتى هذا المريض سببها الذهاب ، فإن قوله يتضمن اعتقادا سابقا هو أن لهذه الظاهرة المهيئة سببا ، فلو سأله : وما الذى أدراك أن لهذه الظاهرة سببا بحيث رحت تبحث عنه ؟ فقد يجيبك بقوله : لأن لكل شيء سببا ؛ عندئذ يكون المتكلم قد وصل إلى الفرض المطلق في تذكره في هذه الناحية التي نتحدث عنها ، بدليل أنك لو عدت فسأله : وكيف عرفت أن لكل شيء سببا ؟ أخذته الغضب أو أخذته الحيرة ، لأنه يرى الأمر عندئذ لا يحتمل سؤالا أى أنه فرض مطلق لا يتوقف على فرض سابق عليه .

والنقطة الهامة التي نريد إبرازها هنا ، هي أن الفروض المطلقة لا يسأل عنها ، لا لأننا نحاول السؤال فلا نجد الجواب ، بل لأنه تناقض منطقي أن نقول عن القول إنه افتراض مطلق ، ثم نلن في الوقت نفسه أنه قابل للتعليل بما هو أم منه وأشمل ؛ وبما هو جدير بالذكر في هذا الصدد أن الناس يثير منهم التعليل الشديد أن نسأل أى سؤال عن فروضهم المطلقة ؛ فثلا هناك فرض مطلق تنبئ عليه أحكام كثيرة ، وهو افتراض أسبقية الله على مخلوقاته ، فها هنا لو سألت : وكيف

عرفت أن الله غير مسبوق بشيء آخر ، غضب منك للشئول ، لأنه يحس أن سؤالك غير ذي موضوع ، إذ هو منصبٌ على ما لا يحتمل السؤال ، وهو لا يحتمل السؤال لأنه فرض مطلق بالنسبة إليه .

فإذا صدقنا فيما نرى إلى تقريره في هذا الكتاب ، وهو أن الفلسفة مهمتها التحليل ، كان الكشف عن الفروض السابقة المطلقة التي يعطى عليها تفكير الناس في عصر من العصور ، هو الواجب الأول للفيلسوف ، فلن نخل من تكرار ما قلناه ، وهو أن الفيلسوف ليس من شأنه أن يقرر الحقائق عن العالم أو أى جزء منه ، لأن ذلك من شأن العلماء وحدهم ، كل عالم في المجال الذي اختص في بحثه ؛ وإنما ينحصر عمل الفيلسوف في تحليل ما يقوله العلماء من قضايا ، تحليلًا يبرز تكوينها وعناصرها ، ثم يظهر ما استلطن في جوهرها من فروض سابقة متضمنة ؛ ولعل سقراط أن يكون أول من استحق اسم الفيلسوف في تاريخ الفكر ، إذ هو أول من اضطلع بمثل هذا التحليل على نحو صريح ، فجعل مهمته أن يأخذ من الناس أقوالهم وأحكامهم — وبخاصة في مسائل الأخلاق — ليضي في تحليلها ، صاعدا من القول إلى الفرض المضمن فيه ؛ وبين هذا الرض إلى ما قبله ، وهكذا حتى يصل بمن يحاورهم إلى مرحلة فروضهم المطلقة ، فإذا ما سألهم عن الفروض المطلقة ، أخذهم التضب ، فقد أسلفنا لك في الفقرة السابقة أن الإنسان كثيرا ما يُفَضِّلُ أن تضع له فروضه المطلقة موضع السؤال والبحث ؛ ولعل معاصريه حين اتهموه بأنه « مفسد للشباب » ، كان ذلك أحسن ما يقصدون إليه من اللعانى ، وهو أنه يبيح لنفسه أن يضع الفروض الأولية المقبولة عند الناس في غير حاجة إلى جدل أو نقاش ، يضمها موضع البحث ، فيشكك الشبان فيما لا يجوز لهم أن يتشككوا فيه .

إن الإنسان في تفكيره العابر ، أحنى حين لا يأخذ نفسه بصرامة التنبه الملى ، لا يكاد يدرك أن ما يقوله من عبارات تبدو عليها البساطة ، منطوية على

فروض سابقة ؛ فقد التفكير العابر ، لا تكون عبارة مثل قولنا : « الساعة تدل على الزمن » منطوية على شيء غير معناها هذا البسيط الظاهر ، مع أنها — كما أسلفنا لك منذ حين — تنطوى على سؤال هو : « لماذا صُنِّت الساعة ؟ » ، وهذا السؤال بدوره ينطوى على فرض أسبق منه هو « أن لبعض الأشياء غايات مقصودة » وهذا بدوره يتضمن اعتقادا أسبق ، هو أن العالم ليس قوامه المصادفات ... وهكذا .

أقول إن التفكير العابر ، يأخذ أمثال هذه العبارات على أنها مكتفية بذاتها ، فأثمة بنفسها ، وليس وراءها من شيء آخر ؛ وأما إذا أراد للفكر أن يعمق في تحليل أفكاره — والتحليل شرط جوهرى للتفكير العلمى — فإنه لا بد أن يتعقب الفكرة إلى أصولها السابقة ، حتى يَنقُضَ كل خواها ويترك كل مكدرتها ، فيأمن بعد ذلك أن يقع في خطأ .

إنه يستحيل على الإنسان أن يكون صاحب تفكير علمى ، إلا إذا أخذ نفسه أخذاً شديداً في ترتيب الأسئلة التى يقيها في موضوع بحثه ، فلأن تعرف أى سؤال تلقىه في مجال بحثك ، وكيف يكون ترتيب أسئلتك ، هو فى الحقيقة معرفتك لخطوات السير للنتيج المستقيم .

ومن وسائل التدريب على مثل هذا النهج العلمى ، أن تتعاد حلّ الجملة إلى ما تنطوى عليه من أسئلة وفروض ؛ فذلك بمثابة فكّ الخيوط الممقّدة فى حزمة متشابكة ، ثم ترتيب تلك الخيوط خيطاً خيطاً ، فلتدرك يتبع لك أن تعرف عناصر المشكلة التى أنت بصدد معرفة حلها علمية مستتيرة ؛ وفى كتب المنطق مغالطة مشهورة ؛ هى مغالطة إجماع جملة أسئلة فى سؤال واحد ، تضليلاً للشخص المشغول ؛ والمثل الذى نسوقه معظم الكتب المنطقية لهذه المغالطة ، هو أن يسأل سائل : « هل أقلمت عن ضرب زوجك ؟ » — هذا سؤال واحد من وجهة نظر النحو واللغة ، لكنه جملة أسئلة عند المنطق ، فيمكن تحليله إلى الأسئلة الآتية :

(١) هل لك زوجة ؟ (٢) وهل تعودت ضربها ؟ (٣) وهل فكرت في الإقلاع

عن ضربها ؟ (٤) وهل بدأت في تنفيذ ما اعتزمت عليه بفكرك ؟

والتحليل وحده لا يكفي ، بل لابد من ترتيب العناصر ، لأن سؤالاً من الأسئلة قد يتوقف على السؤال السابق ، ففي هذا اللحل لا يجوز السؤال عن الإقلاع عن ضرب الزوجة ، إلا إذا سبقه سؤال عما إذا كان هناك عادة ضربها ، وهذا بدوره لا يجوز إقارنه إلا إذا سبقه سؤال عن وجود زوجة لدى الشخص للسؤال . هذا اللحل الساذج ، هو في الحقيقة صورة مصغرة بسيطة للتفكير العلمي للنهجي ؛ فالتفكير العلمي هو تفكير مرتب ، والترتيب مستأن أن تضع عناصر المشكلة في وضعا المنطقي سابقاً فلاحقاً ، ولا يتيسر ذلك بغير إخراج جميع العناصر الكامنة في المشكلة التي نكون بصدد بحثها لكي نضع الخطوة المفترضة قبل الخطوة التي تنبئ على افتراضها .

ولو استطعنا أن نحلل أفكار شخص كما هي مبسطة في عباراته ، أو أفكار عصر كما هي قائمة في إنتاجه من مؤلفات وما إليها ، بحيث نبرز القروض الأولى التي يقوم عليها البناء كله ، كنا بذلك فلاسفة بالمعنى الذي نريد تقريره لكلمة « فيلسوف » وإذا قبلنا هذا للمعنى لفلسفة ، ثم إذا جعلنا « الليتافيزيقا » هي مثل هذا التحليل الذي يُخرج القروض السابقة للبيئة في التفكير العلمي ، كانت « الليتافيزيقا » عملاً مقبولاً من وجهة نظرنا ، إذ « الليتافيزيقا » بالمعنى للرفض هي تلك المحاولات التي يحاول بها أصحابها أن يثبتوا بأحكام إيجابية عن أشياء غير محسوسة .

ولما كان « عمانويل كانت » قد جعل مهمته الأولى أن يحلل قضايا العلم مثل هذا التحليل الذي أشرنا إليه ؛ كنا ننشده في طليعة فلاسفة التحليل ، وجدبر بنا أن تلقى بعض الأضواء على ما أخذ « كانت » على نفسه أن يؤديه ، ليزداد هذا القول وضوحاً في ذهن القارئ .

كان الشائع منذ «ديكارت» أن العلوم ثلاثة ، هي : الرياضة وعلم الطبيعة والليتافيزيقا ، واستعرض «كانت» موقف هذه العلوم الثلاثة واختبر صلابة الأسس التي تقوم عليها ، فأتى إلى نتيجة أيقن بصحتها ؛ وهي أن الرياضة وعلم الطبيعة كليهما يقومان على أسس صحيحة ، ولذلك تقدّما ، وأما الليتافيزيقا فهي وحدها التي يقوم بناؤها على أساس واهٍ متهاافت ضعيف ، ولذلك رآها متعثرة الخطى ؛ فجعل مهمته أن يحلل الأسس التي قامت عليها الرياضة وعلم الطبيعة ، لعله يهتدى على ضوئها إلى الأساس القوي يمكن أن تقوم عليه الليتافيزيقا فتتقدم بمثل ما تقدّما .

وجد «كانت» أن الرياضة قامت على أساس معين منذ أيام اليونان ، وأن علم الطبيعة كذلك قد قام على أساس سليم منذ جاليليو في عهد النهضة الأوروبية ، فإذا صنع اليونان بالرياضة ، وماذا صنع جاليليو لعلم الطبيعة ، لطفا نستطيع أن نصطلح لليتافيزيقا مثل ما صنع هنا أو هناك ، فنقسم لها الطريق كما استقامت طريق الرياضة والعلوم الطبيعية ؟

أما الرياضة فقد كشف اليونان لها عن طريق التقدم العلمي ، حين عاجلوا مشكلاتها لا على أساس أنها مسائل جزئية عملية تصادف الإنسان في حياته اليومية ، بل عاجلوها على أساس فروض افترضوها ، ثم حاولوا أن يستنبطوا منها كل ما يمكن استنباطه من نظريات ونتائج ؛ فليس علم الهندسة — مثلا — هو أن أرسم مثلثا وأقيس أبعاد أضلاعه وافترج زواياه ، بل هو افتراض مُسلّمات أولية ثم استنتاج بناء نظري يقول بالضرورة عن تلك المُسلّمات ، فانظر إلى كتاب إقليدس ، تجده قد بدأ الكتاب ببديهيات ومصادرات مُسلّم بها وتعريفات يشترطها لبعض ألفاظ هامة في علم الهندسة ، كالفقطة والخط والسطح ، ثم أخذ بعد ذلك يستنتج النظريات التي تلزم عن تلك المقدمات للفرضية ؛ إن الهندسة

لا تكون علماً حين نقول لأنفسنا : هذه قطعة أرض مثثلة الشكل ، فهم نقس أباحها ، بل تكون الهندسة علماً حين نبدأ بفرض قائلين : افرض أن $ا ب ح$ مثلث ، وافرض أن $ا ب = ا ح$ ، فإذا يترتب على هذا الفرض وذلك من نتائج ؟ وبكلمة مختصرة نقول إن اليونان قد جعلوا الرياضة علماً قائماً على أساس صحيح ، حين جعلوها بناء قائماً على فروض فيفرضون الفروض أولاً ، ثم يسألون أسئلة يحاولون الإجابة عنها على أساس تلك الفروض .

وذلك بينه ما وجد « جاليليو » في علم الطبيعة حين أراد أن يرمى قواعده على أرض صلبة ؟ إذ وجد أن طريق التقدم الملى في هذا الميدان أيضاً ، هو في فرض الفروض ثم في التفكير في التجارب التي تثبتها ، وليس تقدم العلوم الطبيعية مرهوناً بمشاهدات جزئية ثم البحث عما تدل عليه تلك المشاهدات .

والسمة المشتركة بين موقف اليونان إزاء الرياضة وموقف جاليليو إزاء علم الطبيعة ، هي أن كليهما لم يحاول بناء العلم بادئاً بتدليله من مشاهدة الأشياء الجزئية التي تمر عابرة في الحياة اليومية ، بل راح يسأل الأسئلة بناء على فروض يفرضها ، ثم يحاول الإجابة عنها ، فكأنما العلم هو في صميمه أسئلة يجاب عنها ؟ وفي ذلك قال « بيكن » بحق عن علم الطبيعة إنه استجواب للطبيعة ؟ فالعلم يفرض لنفسه فرضاً ، ثم يلقى على الطبيعة سؤالاً تلو سؤال ، ليرضاها على الإجابة له إن كان فرضه ذلك صواباً أو لم يكن ، وليست مهمة العالم عنده هي أن يقف إزاء الطبيعة موقفاً سلبياً ، يشاهد ما يفرضه عليه ، ويسجله وهو قانع به ، وقد اعترف « كانت » بما هو مدين به لـ « بيكن » في هذا الاتجاه . بل اتخذ عبارة مقتبسة من بيكن شعاراً لكتابه في « النقد »^(١) .

(١) فيما يلي نص العبارة التي أخذها كانت من بيكن ، وصدر بها الطبعة الثانية من كتابه « نقد العقل » : إننا لا نقول شيئاً عن أنفسنا ، أما للموضوع الذي يسهله حاجتنا لبحث فإننا نرجو ألا ينظر إليه الناس على أنه مجرد تصوير من خيول خيصى ، بل أن ينظروا إليه على أنه كتاب يقصد إلى الجدد ، ولهم أن يكونوا على يقين بأن الأسس لم توضع لتقيم عليها مدرسة فلسفية أولئك عليها اعتماداً جامداً ، بل هي أسس وضعت لينهض عليها في براد به هم الإنسانية =

فالتى أراد « كانت » أن يدعو إليه ، هو أن طريق التقدم للميتافيزيقا
 سرحون كذلك — كما هي الحال في الرياضة والعلوم الطبيعية — بأن يعرف
 الميتافيزيقى كيف يفترض لنفسه الفروض ، ثم كيف يلقى الأسئلة على أساس تلك
 الفروض ، بطريقة منظمة منسقة ؛ بدل أن يمضى فى حجاج أسمى انتظارا لما قد
 يؤدي هذا الحجاج إليه من نتائج .

ونعيد هذا الذى قلناه ، بهارة « كانت » نفسه كما وردت فى مقدمته للطبعة
 الثانية من كتابه « نقد العقل الخالص »^(١) . يقول « كانت » :

« فى الرياضة وعلم الطبيعة — وما العلمان اللذان يُقدّم العقل فيهما معرفة
 نظرية — يتعين الهدف قبل المضى فى طريق البحث ، فالرياضة تفعل ذلك
 معتمدة على العقل الخالص ، وأما علم الطبيعة فلا بد له — إلى حد ما على الأقل —
 أن يعتمد على مصادر أخرى للمعرفة غير العقل »^(٢) .

« بدأت الرياضة سيرها على الطريق القويم للعلم ، منذ أقدم الصور التى
 يمكن الرجوع إليها بتاريخ العقل البشرى ، وأعنى به المصر الذى عاش فيه ذلك
 الشعب العجيب ، شعب اليونان ، ولا ينهى لظان أن يظن بأن الأمر [كان
 هينا ميسورا] ... إذ لم يكن من اليسير على الرياضة أن تهتدى إلى طريق العلم ،
 أو قل إنه لم يكن من اليسير عليها أن تشق لنفسها طريقها السلطاني المسهيم ، بل
 الأمر على تقيض ذلك ، فستقتدى هى أن الرياضة قد لبثت أمدا طويلا — وبخاصة
 عند المصريين — فى مرحلة الجهل ؛ ولا بد أن يكون التحول فى طريقها
 [من طريق الجهل إلى الطريق العلمى] قد جاء نتيجة لانتقال أحدته

== وإصلاحها ، وذلك [فإنا نرجو] أن يتبادل الناس المشورة وأن يضموا إلى صفوفنا من
 أجل صالحهم ، وأن يكونوا على ثقة من أنفسهم حتى لا يلجأ بهم اليوم إلى حد الاعتقاد بأن
 [هذا الكتاب] يضمن فى اللانهاية ويجاوز حدود البشر ؛ إذ الواقع أنه بمثابة النهاية
 والحاجة المبرورة لحظاً لم يكن له حدود يفتتدها .

(١) الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith : ص ١٨ — ٢٢ .

(٢) المصدر المذكور : ص ١٨ .

فكرة مواتية طرأت لواحد من الناس ، فاصطنع لها تجربة بينها . فكان هذا [أى ورود الفكرة أولا واصطناع التجربة لها ثانيا] هو العلامة التى ميزت الطريق الذى لابد فلم أن يبدأ السير فيه ... إن التاريخ لم يحفظ لنا الوقت الذى حدثت فيه هذه الثورة العقلية — وهى أم بكثير جدا من كشف الطريق حول رأس الرجاء الصالح — كذلك لم يحفظ لنا التاريخ من هو صاحب هذه الثورة الموفق ... فلقد لم شاع جديد من الضوء على عقل الرائد الأول (وليكن هذا الرائد طاليس أو غيره) الذى أقام البرهان على خصائص الثلث المتساوى السابقين ^(١) .

فالطريقة الصحيحة التى اتسها ذلك الرائد الأول فى البرهان الرياضى ، لم تكن فى أن يرسم مثلثا أمامه ، ثم يبحث فى خصائصه التى يراها بعينه ، بل هى أن ترّد على عقله فكرة بالنسبة إلى هذا الثلث ، ثم يسأل نفسه الأسئلة مما يقترب على هذه الفكرة من نتائج ، على فرض أنها فكرة صحيحة ، و بعدئذ إذا ما رسم مثلثا أمامه ليثبت عليه ما قد رآه بعقله يادى ذى بدء ، فلا يكون هذا الثلث المرسوم إلا بمثابة جزئية تمثل الفكرة التى سبقت إلى ذهنه .

« ولبت العلم الطبيعى أمدا أطول بكثير جدا [مما لبثته الرياضة] حتى بدأ سيره فى الطريق السوية للعلم ؛ فالحق أن العلم الطبيعى لم يقض فى هذه الطريق العلمية إلا قرنا ونصف قرن ، وكان ذلك منذ بيكن ، إذ احتدى إلى هذا الكشف بفضل آرائه الفذة ... فى حالة العلم الطبيعى أيضا ، يمكن تفسير الكشف الجديد بأنه النتيجة للباحثة لثورة عقلية ...

إن جاليليو حين أقام التجربة لكرات — كان قد سبق له تصميم أوزانها — يبحث تدهرج حابطة على سطح منحدر ؛ وإن « تورشلى » حين جبل الهواء يحمل ثقلا — كان قد حسب مقداره بفكرة سابقة — وهو أن يكون الثقل

(١) المصدر نفسه : ص ١٩ .

مساويا لوزن حمود معين من الماء ... عندئذ أشرق شعاع من الضوء على دارسى الطبيعة ، إذ علموا أن العقل لا يدرك فى الأشياء إلا ما أنتجه هو وفق خطة من وضعه ... فلا بد للعقل أن يشق هو الطريق أولا بمبادئه يقيما ... ثم يضطر الطبيعة بعد ذلك اضطراراً أن تجيب له عن أسئلة صاغها العقل نفسه ؛ فالملاحظات المارة التى لا تتم وفق خطة سابقة مدبرة ، يستحيل أن تنتهى إلى قانون ضرورى ؛ فالقانون الضرورى [أى الذى تكون صحته مؤكدة يقينية] لا يكشف عنه إلا العقل وحده .

« أما الميتافيزيقا ... فلم يواتها الحظ السيد بعد ، لتبدأ سيرها فى طريق العلم المأمون ... فتقرى الباحثين فى الميتافيزيقا أبعد ما يكونون مما يشبه إجماع الرأى ، مما يحمل الميتافيزيقا توشك أن تكون ميدانا للقتال ... ولم ينبج أحد من المقاتلين فى كسب شهر واحد من الأرض ... وهذا يدل بنير شك على أن الطريقة التى انتهت الميتافيزيقا إلى الآن ، قد كانت مجرد خبط عشوائى ... فإلى الذى اعترض سبيل الباحثين دون الكشف عن الطريق السلى القويم فى هذا الميدان [ميدان الميتافيزيقا] ؟ أليكون هذا الطريق مستحيلا كشفه على الإنسان ؟ ... أم أننا أخفقنا حتى الآن ، ولكن هنالك من الدلائل ما يبرر لنا الأمل فى أننا إذا بذلنا جهداً جديداً ، فربما كنا أحسن حظاً من أسلافنا فى ذلك ؟ »^(١)

٣

بهذا الأمل كتب « كانت » كتابه فى « نقد العقل » إذ أراد به أن يمهّد السبيل إلى ميتافيزيقا تقوم فى المستقبل خالية من أوزار الماضى وأخطائه ، إنه لم يُردّ بكتابه فى « نقد العقل » أن يقدم تفكيراً ميتافيزيقياً إيجابياً ، بل أراد أن يتخذ منه أداة تُمَيِّنه على كشف الطريق السوى للبحث الميتافيزيقى المنتج ؛ وهذا

(١) المرجع السابق ص ٢١ .

البحث الميتافيزيقي — كما قال في المقدمة — إنما يدور حول موضوعات ثلاثة هي الله والحرية والخلود .

لقد بدأ « كانت » عمله هذا برِعدَ قِطْعَةٍ على نفسه ، وهو أن يترك للوضوعات الميتافيزيقية جانباً — وهي عند البحث في الله والحرية والخلود — حتى يفرغ من تحليله لبناء العلم الرياضى وبناء العلم الطبيعى ، ويسند يهود إلى البحث الميتافيزيقي ، ليقبسه على نفس الأسس التى رآها فى ذينك المِلْهين ؛ لكنه فرغ من « نقده » للرياضة وعلم الطبيعة ، ثم لم يتم ما كان قد وعد به من تشييد بناء الميتافيزيقا على غرارها ، ولما سئل فى ذلك ، قال إنه وجد أن « النقد » هو نفسه الميتافيزيقا التى أرادها^(١) — وهذا هو عندى بيت التصيد .

قام « كانت » بتحليل لقضايا الرياضة وقضايا العلوم الطبيعية ظناً منه — فى بداية الأمر — أنها ستهديه إلى طريقة التفكير السديد فى القضايا الميتافيزيقية فقرأ يقول فى مقدمة كتابه « نقد العقل » إن « محاولة تغيير طريقة البحث فى الميتافيزيقا حتى تكون على غرار الهندسة والطبيعة ، هى الفرض الرئيسى من هذا الكتاب »^(٢) .

لكنه لا ينتهى من بحثه ذاك إلا وقد أدرك أن التحليل لقضايا العلمية فى الرياضة والطبيعة هى كل ما يرجوه الفيلسوف لنفسه ، ولا شئ غير ذاك ، فإن كان الميتافيزيقا معنى ، فهى تحليل القضايا العلمية .

ومن حسن الطالع أن « كانت » كان رجلاً شديد الاهتمام بالتفصيلات فيما يتعرض له من أمور ؛ فلما قرر لنفسه أنه لا قيام لعلم إلا إذ أقيمت أسئلة معينة ، وأن الطريقة العلمية الدقيقة هى نفسها المهارة فى إلقاء الأسئلة ؛ ولما قرر لنفسه أن إلقاء الأسئلة يتضمن دائماً فروضاً ؛ ولما رأى أن الرياضة وعلم الطبيعة قد أصابا

(١) Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics ص ٢٣٧ :

(٢) كتاب « نقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ Kemp Smith ص ٢٠ :

تقدم ما حين عرفنا كيف ينظمان إلقاء الأسئلة على أساس الفروض التي يفرضها أصحاب هذا العلم أو ذاك؟ أقول إنه من حسن الطالع أن « كانت » حين رأى هذا كله في علم الرياضة وعلم الطبيعة ، لم يكنف بمثل هذا التمسيم في القول ، بل راح يفصل القول تفصيلا شديدا في الرياضة وعلم الطبيعة ، حتى استغرق كتابه كله ، وحتى ظن الناس أنه قد نسي موضوعه الأصلي ، وهو التماس الطريقة القويمة للبحث الميتافيزيقي المنتج ؛ راح فيلسوفنا يبحث بحثا تفصيليا في الفروض الكائنة وراء الهداء الرياضي والفروض الكائنة وراء بناء العلم الطبيعي ؛ راح يحلل القضية الرياضية والقضية الطبيعية تحليلا تفصيليا دقيقا يتتبعها حتى الأساس الذي تقوم عليه هذه القضية أو تلك . ولما سئل آخر الأمر : وأين للميتافيزيقي في هذا العمل كله ؟ أجاب : إنها هي هذا التحليل نفسه .

وبما هو جدير باللاحظة أن « كانت » قد اختصر القول في تحليله اقتضالا بالرياضة ، لأنه لم يكن من علماء الرياضة ، أما علم الطبيعة فقد كان مادة اختصاصه إذ كان عالما في الطبيعة من الطراز الأول في عصره ، واشغل بتدريسها مدة طويلة ، ولذلك تراء قد أغض القول في تحليله لقضية الطبيعية لإضاعة لا تدخ زيادة لمستزيد ، لأنه هاهنا كان يحول في ميدانه الذي يألف كل شيء فيه ، ما ظهر منه وما خفي على العين الباصرة .

أطلق « كانت » اسم « التحليل النقدي »^(١) على بحثه الخاص بتحليل قضايا العلم الطبيعي ، ورددّها إلى الفروض الكائنة وراءها ؛ وأعيد القول مرة أخرى لأهميته ، فأذكر أن « كانت » حين أجرى هذا البحث التحليلي في قضايا العلم الطبيعي ، لم يقصد به إلى أن يكون بحثا ميتافيزيقيا ، بل أراد به أن يكون

(١) ترجمت كلمة Transcendental بـ « النقدي » ، وترجمة هذه الكلمة ترجمة تحفظ لها بكل معناها الكافي ، أمر لم يفتق عليه بعد — راجع اقتراح الدكتور عثمان أمين في ذلك ، كتاب « معرّوج للسلام الفائم » هامش صفحة ١١٣ .

مفتاحا للميتافيزيقا ، أو موقفا ينسج عليه من أراد البحث في الميتافيزيقا ؛ لكنه عاد آخر الأمر فغير وجهة نظره ، إذ جعل هذا البحث النقدي نفسه هو بعينه البحث الميتافيزيقي الذي كان ينشده ^(١) .

ولكن ماذا نقول في الموضوعات الثلاثة التي كان قد جعلها عند بداية حديثه ، موضوع البحث الميتافيزيقي بصفة خاصة ، وأغنى بها : الله والحرية والخلود ؟ هل يجوز القول فيها أولا يجوز ؟

يجب « كانت » على ذلك بأنها موضوعات يستحيل أن يستغنى الإنسان عن الحديث فيها ، لكنها خارجة عن حدود العقل النظري ومستطاعه ، فإذا نحن جعلناها موضع بحث نظري عقلى على ، وقمنا في متناقضات ... يقول كانت في مستهل كتابه « قد العقل الخالص » (في الطبعة الثانية) ما يأتى :

« كتب على العقل الإنسانى أن يتسم بهذه السمة المميزة ، وهى أنه — فى جانب من جوانب علمه — مُثَقَّلٌ بأسئلة ، ومحتوم عليه بحكم طبيعته نفسها ألا يهملها ؛ لكنه فى الوقت نفسه لا يستطيع الإجابة عنها ، لأنها تتجاوز حدود قدراته كلها » ^(٢) وإذا اضطرب العقل إلى الرجوع إلى مبادئ تتجاوز حدوده ، فهو بذلك « يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات » ^(٣) .

فكأنما يريد « كانت » أن يقول إن الحديث فى الموضوعات للميتافيزيقية بهذا المعنى الخاص ، وهى الله والحرية والخلود ، ممكن ، لكن إمكانه لا يكون عن طريق العقل النظري ، لأن هذا العقل النظري له حدود لا يستطيع تجاوزها بغير أن « يطوح بنفسه فى الظلام والمتناقضات » — وهما هنا مختلف الوضعية المنطقية من « كانت » لأنه فى رأى هذا المذهب الوضعى المنطقى أن الحديث فى

(١) راجع : Collingwood, Essay on Metaphysics : ص ١٤١ .

(٢) قد العقل الخالص ، الترجمة الإنجليزية Kemp Smith ص ٧ .

(٣) للرجع نفسه ، فى الصفحة نفسها .

هذه الأمور وأمثالها غير مشروع بقاتا ، ما دمنا نريد بالحديث أن يكون منطقيا ، أى قابلا لأن يوصف بأنه صادق أو كاذب ؛ فإذا كان « كانت » قد سبق إلى القول باستحالة الميتافيزيقا على العقل النظري ، فقد بنى تلك الاستحالة على أساس غير الأساس الذى ترفضها عليه الوضعية المنطقية ؛ فبينما الوضعية المنطقية ترفضها على أساس أن عبارتها ليست من الكلام لفهم عند اللغز ومعاييره ، نرى « كانت » يرفضها على أساس أن العقل البشرى يحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غامر فى مجال « الأشياء فى ذاتها » وقع فى التناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية عنده حقيقة نفسية وليست هى بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعى المنطقى ؛ هى عند « كانت » حقيقة نفسية بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه فى إدراكه للأشياء ، لممكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ؛ هى مستحيلة الآن لأن العقل الإنسانى لم يخلق لإدراكها ، كما لم يخلق المعنى لسام الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعى المنطقى فينبغون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن أقوالها طارفة من المعنى بحكم ما انفقنا عليه فى طرائق استعمال اللغة ؛ إنها أقوال لا تصف شيئا هنا وهناك ، بحيث يجوز لنا أن نسأل أيمكن حقا أن يدرك الإنسان هذا الشيء أم أن إدراكه مستحيل عليه .

ونحب بعد هذا الاستطراد أن نجتمع شتات القول ، فنلخص ما أسلفناه فى هذه الفقرة من حديثنا فيما يأتى : يمكنك أن تجعل للميتافيزيقا عند « كانت » معنيين ، وهى عنده مستحيلة بأحد هذين المعنيين ، لكنها ممكنة بالمعنى الآخر ؛ هى مستحيلة على العقل النظري الملى إذا أريد بها البحث فيما هو فوق متناول التجربة البشرية ، وهى ممكنة إذا أريد بها تحليل القضايا العلمية تحليلا ينتهى بنا إلى إبراز الفروض التى تستند إليها تلك القضايا .

وقد بدأ « كانت » بالاعتراف بمعنى واحد لها ، وهو المعنى الأول ، إذ كانت

لقطة « الميتافيزيقا » عنده باهى ذى به تبنى « مجموعة الأحكام الفلسفية كلها فيما عدا الأحكام المنطقية ؛ وذلك بعبارة أخرى معناه كل الأحكام التى لا تبنى حل الحدس التجريبي أو الحدس الرياضى »^(١) ؛ لكنه يمد خوضه فى تحليل الأحكام العلمية — رياضية وطبيعية — انتهى إلى المنى الثانى ، فأصبحت الميتافيزيقا بمعناها للكجدي من الناحية العلمية ، هى مجرد تحليل القضايا العلمية .

فوقها إزاء « كانت » هورفض^٢ للمنى الأول ، لا على أساس أن الميتافيزيقا عندئذ تكون فوق مستطاع العقل الإنسانى ، بل على أساس أن أقوالها تكون غارقة من المنى وتأبها قواعد تكوين الة ذاتها ؛ وقبول^٣ للمنى الثانى ؛ فإن كانت كلمة « ميتافيزيقا » معناها « تحليل القضايا العلمية » كان موضوعها هو الذى قبلنا أن يكون محل الفيلسوف . وسنبين فيما على طريقة « كانت » النقدية ، أى طريقة فى التحليل .

٤

تبدأ الطريقة النقدية بالاعتراف بأن لدى الإنسان مفرقات من المعرفة ، فأنا أعلم مثلاً أن هذا الجدار أبيض ، وأن $٥ + ٧ = ١٢$ وأن جسى له امتداد محدود فى المكان وهكذا ؛ إنها لا تريد أن تتشكك فى صدق ما نعلمه عن الدنيا الخارجية ، فليس البحث فى صدق العلم أو كذبه من شأنها ؛ بل هى تبدأ — كما قلنا — بقبول هذه الحقيقة الواقعة ، وهى أن الناس يطمون كذا وكيت من القضايا عن دنياهم الخارجية ، فإلى الشروط الأولية التى أتاحت للإنسان أن يعلم ما يلمه ؛ بعبارة أخرى تستطيع أن تقول إن القضية تنقسم إلى نوعين : قضية ابتدائية وقضية ثانوية ، الأولى هى القضية التى تصور واقعة من وقائع العالم الخارجى ، كقولنا « الثرلن سوداء » ، والثانية هى القضية التى تقرر علم الناس

(١) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy ص ١٠٠ .

بقضية ابتدائية ، كقولنا : « الناس يملكون أن الثرمان سوداء » ^(١) ؛ القضية الابتدائية تقابل الحقيقة الخارجية مقابلة مباشرة ، وهي صورتها تصويراً قد يكون صواباً وقد يكون خطأ ، وأما القضية الثانوية فتشير إلى موقف الإنسان العرفاني إزاء حقيقة معينة ؛ والذي نقوله الآن : هو أن الطريقة النقدية عند « كانت » لا تُعنى بالنوع الأول من القضايا ، بل تُعنى بالنوع الثاني ، وهي تريد بالتحليل أن تكشف عن الظروف العرفانية الأولية التي أتاحت للإنسان أن يعلم ما يطمح . ومعلومات الإنسان على كثرتها يمكن حصر مصادرها في مصدرين ، فهي إما جاءت إلى الإنسان خلال التجربة الحسية وإما أن تكون عنده غير معتمدة على تلك التجربة ؛ أو بهارة أخرى ، معلومات الإنسان إما بديهية أو قبلية ^(٢) ؛ وكل من هذين يهود فينقسم قسمين ، فهو إما تحليلي أو تركيبي ^(٣) .

وإذا فنعلومات الإنسان على كثرتها تقع في أقسام أربعة ، تمثلها أربعة أنواع من القضايا ؛ فالقضية التي نمربها عن شيء نعلمه ، لانفراج عن أن تكون واحدة مما يلي :

١ — قضية قبلية تحليلية ، مثل قولنا « الأجسام ممتلئة » فهذه معرفة قبلية لا تحتاج إلى خبرة حسية لكسبها ؛ لأن كلمة « الأجسام » نفسها لا يمكن فهمها بشيء أن نعلم أن « الامتداد » جزء من معناها ؛ فكأنني إذا عرفت كلمة « الأجسام » وحدها وأدركت معناها ، فقد عرفت بالتالي أنها « ممتلئة » — وإذا فهي معرفة قبلية لأنها لا تعتمد على الخبرة الحسية ، وهي تحليلية لأن محمولها لا يضيف شيئاً إلى موضوعها ، أحق أننا لا نقول بها شيئاً سوى أن نحلل الموضوع تحليلاً يبرز بعض عناصر معناه .

(١) راجع هذا التقسيم في الفصل الرابع من كتاب :

Johnson, W.E., Logic : ج ١ ، ف ٤ .

(٢) Apriori ؛ أي بديهي .

(٣) Analytic ؛ تحليلي ؛ Synthetic ؛ تركيبي .

٢ — قضية قبلية تركيكية ؛ مثل قولنا « كل للمادن يتمدد بالحرارة » فهي أولا تركيكية بمعنى أن المحمول فيها وهو « يتمدد بالحرارة » ليس جزءاً من اللغى الضرورى لكلمة « مادن » ؛ فليس يشترط العقل أن تكون المادن بما يتمدد بالحرارة ، وإنما علم الإنسان عنها هذه الصفة بالطيرة والمشاهدة ، لكن الإنسان في خبرته تلك ومشاهدته لم يتعرض كل أجزاء المادن جزءا جزءا ، بل اكتفى بقليل منها رآه يتمدد بالحرارة ، فسم الحكم قائلا « كل المادن يتمدد بالحرارة » فهو بهذا الحكم العام يحكم على أجزاء من المادن لم تقع له في خبرته ولم تخضع لمشاهدته ، وإذا فملها عنها قبلي غير معتمد على تجربة حسية .

ومن هذا القبيل تكون قضايا العلوم التجريبية كلها ، فهي كلها تعميمات يعلم الإنسان شمولها على أفراد النوع كله ، وضرورة صدقها على كل هذه الأفراد ، على الرغم من أن الباحث لم يتعرض بخبرته إلا جانباً ضئيلاً من هذه الأفراد ، وسرى فيما بعد أن هذا النوع من القضايا — أعني القضايا القبلية التركيبية — هو الذى كان عند « كانت » مشكلة المشاكل ؛ حتى تستطيع أن تمد فلسفة « كانت » كلها محاولة لتحليل هذا النوع ، كي يقوم بناء العلم على أساس ممكن ، إذ العلم — كما قلنا — قضاياها كلها من هذا القبيل .

٣ — قضية بديئية تحليلية ، كقولى مشيراً إلى الحائط الذى أمامى « هذا الجدار أبيض » — فأنا فى هذه الحالة أتحدث عن جدار جزئى معين أراه رؤية مباشرة وأشير إليه ، ويستحيل أن أراه ولا أرى فى الوقت نفسه أنه « أبيض » وإذا فكلمة « أبيض » لا تضيف علماً جديداً إلى معرفتى « لهذا الجدار » ؛ لأننى ما دمت قد عرفت « هذا الجدار » بأن وجهت انتباهى إليه ، فقد عرفت بالتالى صفة البياض فيه ؛ وعلى ذلك فهي قضية تحليلية ؛ أما أنها بديئية فواضح من أننى لا أستطيع أن أعرف « هذا الجدار » إلا بعد خبرة حسية ، فلا بد أن أوجه إليه بصرى لأعرف وجوده ولونه .

٤ — قضية بديية تركيبية ؛ كقولى إن عدد أوراق هذه الزهرة مساو لعدد أوراق تلك الزهرة — المعرفة هنا جاءت من الخبرة الحسية ، وإذن فهى بديية ؛ ثم هى تركيبية لأن معرفتى لعدد أوراق الزهرة الأولى لا تتضمن شيئاً بالنسبة لعدد أوراق الزهرة الثانية ، فقد تكون الزهرة الثانية أكثر أو أقل أو مساوية فى عدد أوراقها للزهرة الأولى .

هذه أنواع أربعة من القضايا تمثل كل ضروب المعرفة عند الناس ؛ وليس فيها ما يثير الإشكال إلا القضية القبلية التركيبية — فلا إشكال فى قضية قبلية تحليلية ، لأنى مادمت قد اعترفت أن على فيها مستقل عن الخبرة الحسية وغير معتمد عليها ، فقد اعترفت بالتالى أنى لم أزد بها على عملية تحليل لبعض معارفى ؛ كذلك لا إشكال فى قضية بديية تركيبية ، لأنى مادمت قد اكتسبتها من الخبرة الحسية وحدها ، فلا بد أن يكون فيها إضافة إلى ما كنت أعلمه ؛ ولا إشكال أيضاً فى قضية بديية تحليلية حين يكون الموضوع فيها فرعاً جزئياً ندركه بمواسنا إدراكاً مباشراً ، وحين يكون الحصول فيها صفة لا بد أن تظهر فى الموضوع بمجرد إدراكه ، كلون الجدار فى المثل الذى أسلفناه .

لكن الإشكال كل الإشكال فى القضية القبلية التركيبية ؛ لأنها بحكم كونها تركيبية ، تكون متباعدة عن الخبرة الحسية ، إذ هذه الخبرة وحدها هى التى تضعيف إلى على علماً جديداً ، وتكون أيضاً بحكم كونها تركيبية لا هى بالشاملة ولا هى بالضرورية ، لأنى إذا خبرت بعض أفراد المادان — مثلاً — ووجدتها تتعدد بالحرارة ، فهذا « البعض » المختبر هو وحده حدود على ؛ ولا يجوز لى أن أجاوزه إلى سائر أجزاء المادان التى لم أخبرها ، إذن فالتقضية بحكم كونها تركيبية لا تكون شاملة ؛ كذلك لا تكون ضرورية ، لأنه كان يجوز للخبرة الحسية أن تأتى من العلم بنير ما أنت به ، كان يجوز مثلاً أن أخبر المادان فلا أجدهما تتعدد بالحرارة ؛ فكونى وجدتها تتعدد بالحرارة أمر لا ضرورة فيه من العقل ولا تفهم

فهي كذا وجدتها ، وكان يمكن أن أجدها على غير هذه الصورة ، أعود فأقول إن القضية بحكم كونها تركيبية لا هي بالشاملة ولا بالضرورية ؛ لكنها من جهة أخرى بحكم كونها قبلية لا بد أن تدل على الشمول والضرورة — فالقضية العلمية « كل المعادن تتعدد بالحرارة » لا يقتصر صدقها على جزئيات المعادن التي خبرناها ، بل صدقها شامل للمعادن كلها بكل أجزائها ، وصدقها ضروري بمعنى أنه يستحيل أن نجد جزءاً من المعدن لا يتعدد بالحرارة^(١) ؛ فن أين جاء هذا الشمول وجاءت هذه الضرورة للقضايا التركيبية القبلية ، وهي بيننا قضايا العلوم ؟ عبارة أخرى من أين جاء هذا اليقين لدينا بصدق أحكام العلم ؟ هذا هو السؤال الذي حاول « كانت » أن يجيب عنه ، فأتبع في محاولته هذه طريقته النقدية التي نحن بصدد شرحها .

إننا إذ نقول عن فلسفة « كانت » إنها « نقدية » فإنما نفي بذلك أنها تحليلية ، فإذا نحال ؟ هي تتناول أحكام الناس الكلية التي يقولونها في العلوم — أو في حياتهم اليومية — محاولةً حلها إلى عناصرها ؛ ما هو مسبق من التجربة الحسية فيها ، وما هو قبلي ؟ لم يعتمد على تجربة حسية بل يستند إلى مبادئ عقلية .

وحين نصف فلسفته بأنها « ترانسندنتالية » فإنما نفي أنها تتناول القضية الكلية من هذه القضايا التي يقولها الناس في علومهم وفي حياتهم اليومية ، فتدخل في باطنها لتستخرج ما يمكن فيها من مبادئ عقلية ؛ أو قل إنها تعبر تحت البناء التجريبي للتمثل في القضية لملها تصل إلى الأساس الخفي من مبادئ العقل ، الذي يقوم عليه هذا البناء ؛ فإذا اصطدمت كرة بأخرى فحركتها ، ثم قلنا إن الكرة الأولى سبب في حركة الكرة الثانية ، كان قولنا هذا معصداً على الحس

(١) لاحظ أننا هنا نبر عن رأي « كانت » — ولا فالرأي الحديث في القضية العلمية — وهو الرأي الذي ترتكز عليه الوضعية للنطقية — هو أنها قضية احتمالية لآشروية وبهذا يزول كثير من الإشكال الذي حاول « كانت » أن يبيده له حلاً .

من جهة ، لكنه معتد على مبدأ عقل من جهة أخرى هو مبدأ السببية ، وطريقة
« النقد » هي أن أحاول استخراج هذا المبدأ من وراء الخبرة الحسية .

لاحظ أنى حين أقول قضية علمية مثل « كل للمادن تمتد بالحرارة »
فكأننى أقول إن أى جزء من المادن لابد أن يمتد بالحرارة ؛ وواضح أنى إن
كنت قد شاهدت بحواسى مدنا ، وشاهدت نارا ، وشاهدت المادن يمتد على
أثر اقترابه من النار ، فلنى لم أشاهد « لا بد » ؛ لم أشاهد « الضرورة » —
شاهدت كذا يحدث سره وسره ، فن أن جئت بهذه « الضرورة » حين أقول
عن الشئ إنه « لابد » أن يحدث على هذه الصورة للمعينة فى الظروف الثلاثة —
فإذا بحثت عن المصدر الذى أتاح لى أن أقول « لابد » أن يحدث كذا وكذا ،
فأنا أبحث عن « المبدأ العقلى » الذى يحمل من التجربة الحسية المحدودة ، قانونا
علميا واجب النفاذ .

وواضح أنى حين أقول عن شئ إنه « لابد » أن يحدث على هذه الصورة
أو تلك ، فأنا لم أقتصر بهذا على مجرد ذكر ضرورة الحدوث ، بل أقول ضمنا إنه
حكم عام شامل لجميع أفراد النوع الذى أحكم عليه ؛ فقولى عن حادثة معينة إنه
« لابد » لها من سبب ، مساو لقولى : إن لكل حادثة سببا ؛ وإذن فالحكم
بضرورة الصدق فى حالة معينة ، هو فى الوقت نفسه حكم بشموله — وجدير بنا
فى هذا الموضع أن نفرق بين نوعين من التسميم ، أحدهما التسميم الذى يعنى بمد
حصص المفردات كلها التى أريد أن أحكم عليها ، كقولى — مثلا — إن طلبنة
قسم الفلسفة بكلية الآداب هذا العام كلهم مصريون ؛ وثانيهما التسميم الذى
ينطبق على مفردات قائمة وبجائزة لحدود المفردات التى وقعت تحت الخبرة ،
كقولى « كل للمادن تمتد بالحرارة » — والتسميم الذى يكون فى قضايا العلوم ،

والذى هو متضمن فى كون الحكم ضرورياً ، هو التعميم الذى يكون من النوع الثانى^(١)
 « النقد » عند « كانت » هو استخراج المبادئ العقلية المشتركة فى تكوين
 أحكامنا العلمية التى فيها شمول وضرورة ؛ ففى الأخلاق — مثلاً — مهمة
 الفيلسوف القندى ، ليست هى أن يتناول أحكام الناس الأخلاقية بالتأييد
 أو بالنفي ؛ فإن قال الناس مثلاً إن طاعة الآباء واجبة على الأبناء ، فليست مهمة
 الفيلسوف الأخلاق القندى هى أن يقول : نعم أصاب الناس فى حكمهم هذا ،
 أو كلا فقد أخطأ الناس فيه ، بل مهمته منحصرة فى تقبيل هذا « الوجوب »
 إلى مصادره الأولية ؛ من أين استمد الناس فكرة « الوجوب » هذه ؟ إنهم لم
 يمدوها فيها خبروه بمواسمهم من تجارب ، لأنهم فى هذه الخبرة رأوا فلاناً وفلاناً
 وفلاناً يطيعون آباءهم ، ولم يروا « وجوباً » ، فن أن جاءهم حيث قالوا حكمهم
 الأخلاق « يجب على الأبناء طاعة الآباء ؟ » — ولو كان التعميم هنا من قبيل
 الإحصاء لما كان إشكال ، لكنه التعميم بمعناه الضرورى الذى يشمل أفراداً
 لم يقعوا فى حدود تجاربنا^(٢) .

من هنا ترى « الأخلاق » عند « كانت » مهمتها البحث عن للمبادئ
 الأولية العقلية التى تبرر أحكامنا الأخلاقية ، أو عبارة أخرى هى البحث عن المبدأ
 العقلى الذى يصدر عنه إلزامنا بأداء الواجب لذاته ، كلما قلنا « يجب فعل كذا

(١) يطلق على النوع الأول بالإنجليزية generalisation وعلى النوع الثانى
 Universality — راجع فى الفقرة بين هذين التوحيين من التعميم كتابى « التعلق الوضعى »
 ص ١٦٤ وما بعدها .
 وراجع كذلك :

Paton, H.J. : The Categorical Imperative ص ٢٧ وما بعدها .

(٢) تكررة مرة أخرى أننا هنا نمسح عن رأى « كانت » ، وإلا فالرأى الأخلاق
 الذى يثق مع انتهاء الرضوية المنطقية هو أن كلمة « يجب » لها أن يكون معناها تصدياً لإحصائيات
 دلت عليه التجربة حتى إذا ما قال قائل « يجب أن أعمل س » ، كان معنى الوجوب أن « س »
 تؤدى إلى غاية معينة مرغوب فيها ، ولما أنها لا معنى هيكلاً .

وكذا « فما الذى أوجب الواجب ؟ لماذا نلتزم بفعل ما نقول عنه إنه « واجب » ؟
وهذا السؤال هو بينه السؤال : « ما هى المبادئ القبلية الكامنة فى أحكامنا
الأخلاقية ؟ » واستخراج الجوانب القبلية من أحكامنا هو مهمة « النقد » فى
فلسفة « كانت » ، ولا يكون هذا طبعاً بتبر تحليل الموقف كله ، الذى يكون
عليه الإنسان حين يصدر حكماً ، فنستخرج الأساس الذى يرتكن إليه فى
إصدار حكمه .

٥

« نقد العقل » عبارة معناها « إقامة البرهان على صحة الأحكام العامة
الضرورية التى يصدرها الإنسان ، وإقامة البرهان هنا تكون بالكشف عن
الأسس أو المبادئ الأولية التى جعلت تلك الأحكام ممكنة الصدور »^(١) .

الطريقة النقدية هى أن نختار من أقوال الناس — فى ميدان العلم أو فى مجال
الحياة اليومية — طائفة من الأحكام التى ليس عليها خلاف ، ثم نتعقبها راجعين
خطوة خطوة ، فنقول — مثلاً — إن هذا الحكم القلائى يتضمن اعترافاً بكذا ،
وهذا الاعتراف بدوره يتضمن كيت ، وهذا بدوره يتضمن كذا ، حتى نصل إلى
المبادئ التى تكمن وراء هذه الأحكام كلها التى اخترناها ، فنقول مثلاً « إننى
وجدت الكرة التى ضاعت بالأمس ، يتضمن اعتقاداً عندى بأن الكرة بعينها
ظلت محتفظة بذاتيتها » ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ ثابت « العنصر » ودوامه ،
وقولى « إن سقوط الحجر على رأس الخوذى سبب موته » يتضمن اعترافاً منى
بأن الحوادث ترتبط ارتباطاً سببياً ، وهذا معناه قبول منى لمبدأ السببية وقيامه
وإن لم يكن ملحوظاً فى خبرة الحواس — وهكذا ، فنحن نحلل العبارة التى نقولها
فى موقف معين تحليلًا يضع أعيننا على مبدأ كامن فيها ، ثم نجرد هذا المبدأ من

(١) Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy : ص ١٠٥

تطبيقاته الجزئية لتبعه ضروريا شاملا مهما اختلفت للواقف الجزئية التي يلبسها ملحقا بتفصيلاتها وحوادثها .

إننا بهذه العملية التحليلية لا « نبرهن » على للبادئ ، بل نكشف عنها ، وإنما يكون « البرهان » هنا منصبا على البارة التي نعملها ، فنقول إنها قد تأيدت بالبرهان حين نعتز على المبدأ الذي ترتكن إليه — وما الذي يحملنا على التسليم بهذا المبدأ ؟ لا شيء إلا أننا افترضنا فيه ضرورة التسليم ، وبمجرد كونه « فرضا » نرضه ونزعمه بحسبه واجب القبول ، لأن الفرض لا يقال فيه إنه صادق أو كاذب فإذا قلت مثلا : « على فرض احتفاظ الأشياء بذاتيتها ، فإن هذا للكسب الذي أمامي يكون هو للكسب الذي كان أمامي بالأمس » ، فليس من حقتك هنا أن تقول عن الفرض شيئا ، ولا أن تطالبني بالبرهنة عليه ، لكن من حقتك أن ترى هل النتيجة التي رتبها على الفرض تترتب فعلا عليه أم أني أخطأت استدلال النتيجة من الفرض للزعم .

للبادئ الأساسية للبيئة في أحكام الناس ينكشف التطاء عن وجودها بعملية التحليل ، ولا يكون الكشف عنها برهانا عليها ، لأن البرهان على شيء يكون بإرجاعه إلى سدد ، والمبدأ الأساسي لا يستند إلى شيء وراءه ، بل هو الذي يقف وراء أحكامنا ليسعددها ويؤيدها ؛ فإذا فرضت في علم الهندسة بعض للسلمات ثم استنتجت منها نظريات ، فالبرهان لا يكون هنا إلا على النظريات بإرجاعها إلى السلمات التي تستند إليها وتتفرع عنها وتشتق منها ، أما السلمات نفسها فينبغي قبولها لأنها فروض مفروضة لتكون أساسا لما سيأتي بعدها من استدلالات .

وقد صدق من قالوا : إنك لا تستطيع المناقشة مع من يخالفك في المبدأ — فهذا صحيح ، لأن للمبدأ الأساسي الذي يكون بمثابة الأم الأولى يتولد عنها كل الأفكار بعده ، أمر يفرض فرضا ، فلو دخلت معي في هذا الفرض كان لك حق مناقشة ما يتولد عنه ، لتري هل كان التوليد سليما أو فاسدا ؛ أما إذا رفضت

الدخول في القرض منذ البداية ، فقد انقطع بذلك كل وجه للمناقشة والجدل .
 إن من حقت أن تشك في قضية معينة ، ثم يزول شكك هذا بإرجاع
 القضية إلى السند الذي يؤيدها ، فإن وجدته زال الشك ، بالحكم بالصدق على
 القضية ، وإن لم تجده زال الشك أيضاً ، بالحكم بالكذب عليها ، وهذا السند
 نفسه إما نسبي أو مطلق ، فهو نسبي إذا كان بدوره مستنداً إلى سند وراعه ،
 وهو مطلق إذا لم يكن وراعه سند ، فهو مفروض الصدق بنهر برهان ، ومثل هذا
 السند للمطلق هو المبدأ القلي القلي الذي تحاول الطريقة النقدية أن تلتصمه
 في الحكم الذي تختاره من كلام الناس لتحلله .

أعود فأقول مرة أخرى إن المبدأ الأساسي ، أو القرض الأولي لا يقوم عليه
 برهان ، بل يكشف عنه العطاء وكفى ، ويكشف الظاه عنه نضه في مركز
 الرؤية فيصبح بد أن كان ملتفاً غامضاً ، وتوضيح للمبادئ الأولية على هذا
 النحو ، هو مهمة الفلسفة النقدية . وهو تحليل — كما نرى .

وها هنا يتضح الفرق بين الفلسفة النقدية من جهة ، والفلسفة الاعتقادية
 أو « الدوجماتية » من جهة أخرى ، فالفيلسوف الاعتقادي أو الدوجماتيقي ،
 يقر مبادئه أحياناً على أنها أساسية لا يجوز عليها التحليل أو إقامة البرهان ، مع
 أنها قد تكون مبادئ نسبية ، أعني قد يكون وراعه سند تستند إليه ، ويحتاج
 الأمر في توضيحه وإرازه إلى تحليل ؛ فالذي لا يقبل تحليلاً ولا برهاناً هو
 المبادئ المطلقة التي لا تستند إلى شيء وراعه ، ولا نطمئن إلى أن ما أماننا هو
 من هذا القبيل ، إلا إذا حاولنا التحليل فوجدنا أنه مستحيل لعدم وجود فرض
 سابق على المبدأ الذي نحله ، يمكننا أن نستند إليه في البرهة على هذا المبدأ .

والفيلسوف الاعتقادي أو الدوجماتيقي أحياناً أخرى تراه يحاول إقامة
 البرهان على ما يعتقد أنه مبدأ أولي ؛ فنلا يفرض وجود الله كهدأ أساسي لتفكيره ،
 ثم يحاول البرهان على ذلك ؛ مع أنه لكي يبرهن لا بد أن يرتد بما يريد البرهنة

عليه إلى مبدأ أسبق أولية وأصل منطقياً ، وفي هذا تناقض واضح ، لأن اعترافك
 من مبدأ معين بأنه أولى أصيل ، هو وحده حال على أنه ليس ثمة ما هو أسبق منه
 مما يمكن أن نتخذه برهاناً عليه ، ولذلك فالطريقة النقدية في الفلسفة — دون
 الدوجماطيقية — هي وحدها التي تحررت من الوقوع في هذا الدور ؛ لأنها لا تسعى
 إلى البرهنة على المبادئ الأولى ، بل تكتفي بالبحث عنها واستكشافها وإبرازها
 لإدراكها في تجردها — الطريقة النقدية لا تقيم برهاناً على شيء ، بل تحصل
 مهمتها البحث عن المبادئ التي يسبق الناس إلى افتراضها ليستخدموها في براهمهم
 ولا خرابة بمد هذا أن نرى الفلسفة النقدية والفلسفة الاعتقادية الدوجماطيقية
 مختلفتين حتى في وجهة السير ؛ فالفيلسوف الدوجماطيقي يبدأ بافتراض مبادئ
 معينة ، ثم يهبط منها إلى أحكامه التي يقولها عن هذا الكون وما فيه ، كأنما
 مبادئه هذه هي المبادئ التي يستحيل أن يبدأ مفكر آخر بنهرها ؛ تراه يبدأ مثلاً
 — مثل ديكارت — بافتراض العقل ومشروعية أحكامه ، ثم يرتب على ذلك
 ما يلزم عنه من نتائج ؛ وأما الفيلسوف النقدي التحليلي فلا يفرض من عنده
 شيئاً ، إنما يقبل ما يصدره الناس من أحكام على الأشياء ، ثم يتناولها بالتحليل ،
 راجعاً بها إلى مبادئها التي تسند إليها ؛ ليس هو بالذي يفرض على الناس مبادئهم
 هذه ، أي أنه لا يدعي لنفسه دور للشرع الذي يقرر هذا وينفي ذلك ، لكنه
 رجل يحلل للناس أقوالهم ليتبينوا ما يمكن وراها من مبادئ ملهم لا يكونون
 على وعي بها ما لم يبرزها لهم التحليل عارية مما حولها من تفصيلات الحياة
 التجريبية الجارية في حوادث الأيام ؛ الفلسفة الدوجماطيقية تبدأ بفروض ترضها
 تصفاً واعتباطاً ، وقد تقع في الخطأ الذي أسلفنا الإشارة إليه ، وهو أن تحاول
 إقامة البرهان على تلك الفروض ، ناسية أن مجرد التفكير في إقامة البرهان على
 مبدأ مفروض يسلب أوليته ومشروعيته ؛ وأما الفلسفة النقدية التحليلية فتبدأ من
 وقائع ، والوقائع التي أقصدها هي أحكام الناس الواقعة فعلاً والتي يصدرونها فعلاً
 في أمور حياتهم .

الفلسفة النقدية — أى التحليلية — تقبل أحكام الناس كما هي في الواقع ،
 لتخصصها وتقبلها كي تقرر ماذا تتضمنه تلك الأحكام من مبادئ ؟ فهي كمن يجفر
 بفرأ يرى أين يكون الماء ، فهو لا « يبرهن » على الماء ، ولكنه يكشف عن
 وجوده ؛ ولهذا ترى الفلسفة النقدية التحليلية لا تختص نفسها بقول دون قول
 من عبارات الناس ؛ إنها « تحفر » أينما ضربت فألسها ، لئلا ماذا تستبطنه هذه
 العبارة أو تلك من مبادئ ؛ فأية عبارة تصلح موضوعاً لبحثها ؛ العبارة التي يقولها
 عالم الطبيعة أو عالم الرياضة أو التي يقولها الناس في حياتهم اليومية ؛ ولا تهمل
 الفلسفة النقدية مهمتها معرفة الأشياء الخارجية ، فهي لا تنصدي أبداً لوصف شيء
 ولا لحكم على شيء ، بل تترك ذلك لمن هم أول بالسكلام فيه ، تترك وصف
 الأشياء الطبيعية — مثلاً — لعلماء الطبيعة بطرقهم الاستقرائية التجريبية ^(١) ؛
 وهي لا تتشارك مع هؤلاء العلماء فيما يقولون ، لأنها لا تعطى لنفسها الحق في أن
 تقول شيئاً ؛ كلا ولا هي تدعى أنها قادرة على إثبات شيء عما هو فوق الطبيعة ؛
 فبحثها منصب على مبادئ المعرفة إما كان نوعها ، تلك للمبادئ التي تثبت في أقوال
 الناس وأحكامهم ، وتحتاج إلى التحليل الذي يفرجها — لهذا كله ترى الفلسفة
 النقدية لا تنحيز إلى حكم دون حكم ؛ ولا تعصر نفسها في مجال من القول دون
 مجال ؛ فهي — كما قلنا في استهلال هذه الفقرة من فقرات بحثنا — تقبل المعرفة
 كما هي قائمة على أنها أمر واقع ، لا لتقيم برهاناً على صحتها ، بل لتتبعها بالتحليل
 راجعة إلى للمبادئ الأولية التي تسند كل ما يترتب عليها ، وليس وراءها هي من
 مبادئ تسندها ، فهي مفروضة فرضاً مطلقاً ؛ حتى إذا ما انكشفت لنا مجموعة
 للمبادئ التي نراها سنداً لما راف الناس كما تهدى في أقوالهم ، نستأن هذه المبادئ ،
 وكان لنا أن نقول عن مجموعة نستقيها : هذه هي نتيجة عملنا الفلسفي .

(١) راجع في ذلك كله :

Leonard Nelson, Socratic Method and Critical Philosophy ص ١١٠

وما بعدها .

إذا كانت مهمة الفيلسوف الحقيقية هي تحليل معارف عصره تحليلًا ينتهي به إلى المبادئ الأولية التي إليها تستند تلك المعارف ، فإنه بهذه المهمة إنما يقوم بعمل المؤرخ الذي يسجل لعصره مبادئه ؛ إنه لا يشرع لعصره تلك المبادئ ، ولا هو يقصدى للحكم على تلك المبادئ بصدق أو كذب ، بل هو يحلل ليكشف الفناء عنها لا أكثر ولا أقل ؛ وإذا رأينا فيلسوفًا يتناول هذه المبادئ نفسها بتأييد أو تنقيذ ، أو بتغيير وتحوير ، علمنا أنه قد جاوز بذلك مهمة الفيلسوف كما ينبغي لها أن تكون .

بهذا المعنى التاريخي وحده نقبل « الميتافيزيقا » ؛ وهذا المعنى التاريخي للميتافيزيقا هو الذي نزم أن « كانت » قد أداه بسببه ، وإن لم يكن هو الذي تمسك إليه عند اعتزازه القيام بذلك العمل .

فالفيلسوف إذا ما انتهى من تحليله للفكر في عصره ، واستخرجه للفروض المطلقة التي يطوى عليها ذلك الفكر ، هو بمثابة من يقول : إن هذا العصر المميز يستند في هذا المبدأ وهذا وذلك ؛ إن أهل هذا العصر المميز لا يقبلون مناقشة في هذا الفرض وهذا وذلك ؛ هم يبرهنون صدق أقوالهم بالمبدأ القلاني ، أما المبدأ نفسه فهو عديم فرض مطلق لا يقبل البرهنة عليه — وبالطبع يجوز للفيلسوف أن يحلل الفكر في أي عصر غير عصره ، ويستخرج المبادئ الكامنة في ذلك الفكر ، وهو هنا أيضا يعمل عمل المؤرخ الذي يسجل من عصر ما حقيقة معينة بناء على وثائق ، وما الوثائق هنا إلا ما خلفه ذلك العصر من مدونات اشتملت على تفكيرهم .

ولنضرب مثلا بمبدأ السببية^(١) نوضح به ما نقول :

(١) راجع في ذلك كتاب :

Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics : الفصل السادس .

(١) في علم الطبيعة عدد « نيوتن » افتراض تبني عليه أقواله في هذا العلم ، وهو أن لبعض الحوادث أسبابا ، وأما بعضها الآخر فبغير أسباب ، وهذا النوع الأخير يخضع في حدوثه إلى قوانين ؛ أي أن « نيوتن » يبنى كلامه في علم الطبيعة على افتراض سابق ، هو أن السببية شيء والقوانين الطبيعية شيء آخر ؛ فإذا تحرك جسم حركة خالية من المؤثرات الخارجية ، متحررا في خط مستقيم ومارا بالנקط ١ ٢ ٣ ٤ ٥ ٦ ٧ ٨ ٩ ١٠ ١١ ١٢ ١٣ ١٤ ١٥ ١٦ ١٧ ١٨ ١٩ ٢٠ ٢١ ٢٢ ٢٣ ٢٤ ٢٥ ٢٦ ٢٧ ٢٨ ٢٩ ٣٠ ٣١ ٣٢ ٣٣ ٣٤ ٣٥ ٣٦ ٣٧ ٣٨ ٣٩ ٤٠ ٤١ ٤٢ ٤٣ ٤٤ ٤٥ ٤٦ ٤٧ ٤٨ ٤٩ ٥٠ ٥١ ٥٢ ٥٣ ٥٤ ٥٥ ٥٦ ٥٧ ٥٨ ٥٩ ٦٠ ٦١ ٦٢ ٦٣ ٦٤ ٦٥ ٦٦ ٦٧ ٦٨ ٦٩ ٧٠ ٧١ ٧٢ ٧٣ ٧٤ ٧٥ ٧٦ ٧٧ ٧٨ ٧٩ ٨٠ ٨١ ٨٢ ٨٣ ٨٤ ٨٥ ٨٦ ٨٧ ٨٨ ٨٩ ٩٠ ٩١ ٩٢ ٩٣ ٩٤ ٩٥ ٩٦ ٩٧ ٩٨ ٩٩ ١٠٠ فروره بأية نقطة واقعة على خط مساره في لحظة معينة ، يمكن حسابه مقدما من سرعته بناء على « قانون » الحركة ؛ وليس هنا — بناء على « نيوتن » — سببية على أية صورة من الصور ؛ وإذن فرور الجسم المتحرك على نقطة مع — مثلا — حادثة بغير سبب ، وإن تكن قد حدثت وفق قانون معلوم ؛ أما إذا غيّر الجسم المتحرك طريق سيره بفعل جسم آخر اصطدم به ، فمفندئذ يكون التحول في مجراه نتيجة لسبب ؛ وعلى هذا النحو يحل « نيوتن » مبدأ السببية غير شامل لحوادث الطبيعة كلها ، وهو يحل ذلك « مبدأ مفروضا » ليس مما يقوم عليه برهان .

(ب) فلما جاء القرن الثامن عشر ، غيّر الناس افتراضهم ، واستبدلوا به افتراضا آخر ، أو قل اتخذوا لأنفسهم « مبدأ » آخر في فهم الطبيعة ، إذ جعلوا السببية شاملة لحوادث الطبيعة كلها ، وأصبح المبدأ عديم هو أن لكل حادثة سببا ؛ وها هنا كتب « كانت » ما كتبه من فلسفة يحل بها قضايا العلم الطبيعي فكان أن اتهم من تحليله إلى أن السببية متقولة من المقولات العقلية التي يفهم بها الإنسان كل مدركاته التجريبية ، لا لأن السببية مبدأ علم الطبيعة في كل عصوره ، بل لأنه المبدأ المأخوذ به في عصره هو ، وكان هذا هو ما رده على الفيلسوف الإنجليزي « هيوم » ، إذ لاحظ « هيوم » أن السببية لا تقع فيما يقع للإنسان من خبرة ، وإذن فليس يمكن إقامة برهان عليها . إن الإنسان — في رأي هيوم — حين يشهد كرة تصدم كرة أخرى فتتحركها ، لا يرى « سببية »

بين الكرتين ، وكل ما يراه بينيه من هذه الحادثة هو أن كرة أولى تحركت وكرة ثانية تحركت عند لحظة زمنية معينة ، هي اللحظة التي تماست فيها الكرتان وعلى هذا فلا تكون حوادث الطبيعة مترتبة بهذا الرباط السببي الذي زعمناه ؛ فجاء « كانت » بتحليله السالف الذكر ، يقول : نعم إن « السببية » ليست بما نراه بالآعين ، بل هي « مبدأ عقلي » نفهم على ضوءه تتابع الحوادث ؛ فإما معنى ذلك ؟ معناه أن علماء الطبيعة في عصره يفهمون حوادث الطبيعة على افتراض افتراضوه ، وهو أن لكل حادثة سبباً ، وكان يمكن أن يفترضوا افتراضاً غيره ، وأن يفهموا حوادث الطبيعة فهماً يختلف عن فهمهم لها ، كما حدث ذلك في القرن السابق لمصر « كانت » — وهو عصر « نيوتن » كما قلنا لك — وكما حدث أيضاً في العصر الحديث .

إن من أهم ما يميز علم الطبيعة في القرون الثامن عشر — وهو عصر « كانت » — هو أنه يستخدم « السببية » و « القانون الطبيعي » بمعنى واحد ؛ فها هو خاضع لقانون طبيعي خاضع في الوقت نفسه لرابطة السببية ، والعكس صحيح على خلاف ما رأيناه في القرن السابع عشر ، إذ جعلوا حوادث الطبيعة نوعين : فتنها ما ينضغ لقوانين ومنها ما ينضغ لسببية ، جاعلين لكل من هاتين الكلمتين معنى غير معنى الكلمة الأخرى .

(ح) وجاء علم الطبيعة في عصرنا الراهن ، فاختفت فكرة السببية من أذهان العلماء تماماً ، ولم يعد شيء في رأيهم يحدث بفعل هذا « السبب » أو ذاك ، بل تحدث الظواهر وفق « قوانين » ، وما القوانين إلا ضروب من تتابع الحوادث لوحظت وسجلت ، فإذا اصطدم جسم متحرك بجسم آخر بحيث تنير مجراه ، لا نقول ما كان يقوله « نيوتن » ، إن قانون الحركة قد تعطل فعلة في هذه الحالة « بسبب » خارجي هو الصدمة التي جاءت من جسم آخر فنهزت

مسار الجسم المتحرك ؛ وإنما نجعل الحركة كلها ، بما يحدث فيها من انكسارات خاصة لقانون أو أكثر .

فما معنى هذا كله ؛ ماذا نقول في فيلسوف يقرر — مثلاً — أن لكل حادثة سبباً ، وأن مبدأ السببية شامل لحوادث الطبيعة كلها ، كما قال « كانت » ؟ إننا نقول له : هذا مبدأ قام في عصر واحد ، وابتنى عليه علم ذلك العصر ، فإذا قورنته فأنت إنما تزوخ للسكر في ذلك العصر ، لا أكثر ولا أقل ، ولو أرخت لعصر « نيوتن » لاضطرت إلى قول آخر ، وهو أن لبعض الحوادث أسباباً دون بعضها الآخر ، ولو أرخت للعصر الحاضر ، لاضطرت أن تقول قولاً ثالثاً ، وهو أن ليس لأية حادثة من حوادث الطبيعة سبب على الإطلاق .

إن من حق الفيلسوف ، بل من واجبه — في رأينا — أن يحلل السكر في أى عصر شاء ليستخرج مبادئه الأولى للقروض صدقها عند أهل ذلك العصر ، لكن ليس من حقه ، ولا بما يؤدي إلى معنى ، أن يتناول هذه المبادئ بالتأييد أو بالنفي ، كأنها من القضايا العادية التي تزم من الكون هذا الشيء أو ذلك ؛ الفيلسوف الذي يتناول للمبادئ الثلاثة السابقة عن « السببية » ليقول إن رأيه هو صواب هذا وخطأ ذلك ، يماز حدوده مهتة للمقولة للشرعة ، ليدخل في مجال الكلام الذي لا يحصل معنى ، فليس مما له معنى أن تقول عن فرض ما إنه صادق أو كاذب ، لأن القرض في كل الحالات مُسَلَّم به ، لأنه مجرد فرض ، وليس هو بالبارة التي تدعى الوصف والتصوير ؛ والذي يقال عنه إنه صحيح أو خطأ ، هو ما يبنى على القرض من نتائج ؛ فسنجد يجوز لنا أن تقول عن نتيجة ما إنها صواب لأنها تتسق مع القرض الأول ، أو إنها خطأ لأنها لا تتسق مع القرض الأول .

لو قال قائل : « ليس في العالم سببية تربط حوادثه » لكان قوله هذا صواباً بالنسبة لمصرنا هذا ، لأنه متفق مع القرض الأول الذي يبنى عليه علم

الطبيعة الآن ، لكنه يكون خطأ بالنسبة لمصر « كانت » لأنه لا يتسق مع القرى الأول الذى افترضه أهل ذلك العصر .

وهنا يظهر الفرق بين عمل العالم وعمل الفيلسوف : العالم يقيم أبحاثه ونظرياته على أساس فروض مزعومة ليس من شأنه أن يتعرض لها ، بل ليس حتما عليه أن يكون على وعى بها ! والفيلسوف يحلل أقوال العالم ليستخرج من ثنائها الفروض التى على أساسها بنيت تلك الأقوال ؛ أو بعبارة أخرى ، يقرر العلماء فى العصر المين مبدأ على أنه حقيقة ، ويأتى الفيلسوف فيؤرخ لهم ما يقررون ؛ فلو تكلم عالم من القرن الثامن عشر لقال على صورة تقريرية : « لكل حادثة سبب » ، ولو تكلم فيلسوف من ذلك العصر لقال : « يفرض العلماء أن لكل حادثة سببا » . وواضح أنك إذا أردت مناقشة الفيلسوف فى قوله هذا ، فتهنى أن تقوم للمناقشة على أساس تاريخي ؛ فهو فى قوله مستند إلى « وثائق » ، هى القضايا التى قالها علماء ذلك العصر ، وأما أنت فذهى له أن تلك « الوثائق » لا تدل على النتيجة التى انتهى إليها ؛ إنكما لا تختلفان فى حجة المبدأ نفسه ، بل يكون موضع الاختلاف بينكما هو : هل يدل تحليل ما قاله العلماء فى ذلك العصر على أنهم كانوا يفرضون هذا المبدأ المين أساسا ليضكهم ؟

ولو كانت « الليجانيزيكا » عند « كانت » هى هذا التحليل ، كان هذا الفيلسوف العظيم فى طبيعة الفلاسفة بالمعنى الذى نقبله لهذه الكلمة ، وهو أن « الفلسفة » إما أن تكون تحليلا لكلام الناس ، وإما ألا تكون شيئا .

الفصل الثالث

الميتافيزيقا المفروضة

١

نريد إذن أن نجعل الفلسفة تحليلاً منطقياً لقضايا العلوم وعبارات الفهم في حديثنا اليومي ؛ وقد أسلفنا لك القول (في الفصل الأول) بأن « الفلسفة » لم تكن دائماً بهذا التحديد ؛ إنما جرى العرف في كثير من الأحيان أن تدخل فيها مباحث « شبيهة » أو « عينية » إلى جانب هذا التحليل المنطقي الذي نريده ؛ وقد كانت هذه المباحث الشبيهة تنقسم قسمين رئيسيين ؛ قسم يبحث في « أشياء » لا تدخل في حدود التجربة الحسية كالمطلق والمدم وما إليهما ، وهو ما يطلق عليه عادة اسم الميتافيزيقا ، وقسم آخر يبحث في « أشياء » العلوم نفسها ، كأن تبحث مثلاً في الإنسان والطبيعة وما إليهما ، وهو ما يطلقون عليه عادة اسم الفلسفة الطبيعية — وقد ذكرنا لك فيما مضى ، أننا نقترح ترك هذا القسم الثاني من المباحث الفلسفية إلى العلوم ورجالها ، فهم أولى به ، لأنهم بموضوعاته أدرى وعلى بحسه أقدر ؛ كما ذكرنا لك أيضاً أننا نريد حذف القسم الأول — أعني الميتافيزيقا بمعناها السالف الذكر — لأن التحليل ينتهي بأقوالها إلى غير معنى ؛ وبذلك لا يبقى للفلسفة إلا ما أردناه لها ، وهو تحليل المهارات الثقوية .

إن فلسفتنا التحليلية تقضي على الميتافيزيقا بالحذف ، لاسمحالة أن يكون لكلاهما معنى ؛ لكنك قد تقول : إن لكلمة « الميتافيزيقا » معانٍ كثيرة ، اختلفت باختلاف الباحثين فيها ؛ فبأي معنى تريد حذفها ؟ ما هي « الميتافيزيقا » على وجه التحديد ، تلك التي تريد حذفها من دائرة الكلام المفهوم ؟

وأخيراً — إذ نحاول الإجابة عن هذا السؤال — نركز على أرض ثابتة ،
إذا نحن اتخذنا أرسطو أساساً لنا في تحديد المعنى المراد ، لأنه هو الذى أنشأ أول
كتاب أجمع دارسو الفلسفة جميعاً على أنه « ميتافيزيقا »^(١) مهما اختلفوا بعد ذلك
في تحديد معنى هذه الكلمة ، فإنه لما استوقف النظر حقاً ، أن « فلاسفة كثيرون
قد اتفقوا في الميتافيزيقا إنتاجاً غريباً ، لكن هذا الإنتاج كله لم يشمل قط
مراجعة أساسية للجواب عن سؤالنا : ما معنى الميتافيزيقا ؟ وكذلك ازود عن
الميتافيزيقا كثيرون ، حتى لقد أعلنت طائفة كبيرة من هؤلاء أن الأمر كله من
فائتحة إلى خاتمة ، كلام يشير معنى على الإطلاق ؛ لكن حتى هؤلاء لم يتناولوا
في كلامهم مراجعة أساسية يبحثون بها ماذا عسى هذه الميتافيزيقا أن تكون »^(٢)
يطلق أرسطو على مادة البحث التى وردت في الفصول التى أطلق عليها فيما
بعد كلمة « ميتافيزيقا » أسماء ثلاثة :

فهو يطلق عليها أحياناً اسم « العلم الأول »^(٣) وكلمة « الأول » هنا تدل على

(١) يلاحظ أن « ميتافيزيقا » اسم لم يطلقه أرسطو على أى كتاب من كتبه ؟ وواضح
هذه الكلمة هو أندرونيكوس (حوالى سنة ٦٠ ق م) الذى قام بلفظ مؤلفات أرسطو ؟
إذا اتخذناه عنواناً لمجموعة من الأبحاث وضعها — وهو يربط مؤلفات أرسطو — بعد كتاب
الفيزيكا (أى كتاب الطبيعة) ومن ثم أصبح يشار إلى محتويات هذه المجموعة من الأبحاث
بالكلمة المأخوذة من « ميتافيزيقا » ، أى الفصول الواردة في
مجموعة مؤلفات أرسطو بعد الفيزيكا ؟ ولذا فلم يكن هذا الاسم عند أول وضعه حالاً على مادة
علم ، بل هو اسم أطلق على كتاب دون الإشارة إلى مادته ، كما قد لى اليوم كتاباً بهذا
العنوان : « مقالات » أو « فصول » أو ما شابه ذلك ، فهذه تسميات لا تدل على نوع
المادة الواردة في الكتاب الذى يسمى بها ، بخلاف أسماء مثل « علم النبات » أو علم الحساب .
لكن لم تصد كلمة « ميتافيزيقا » مجرد اسم يطلق على فصول معينة كتبها « أرسطو »
دون أن يدل على مادة تلك الفصول ، بل أصبحت الكلمة دالة على موضوع بحثه ، فإذا أردنا
أن نحدد مادة للوضوع ، كان أحسن طريق هو أن نرجع إلى المادة التى تناولها أرسطو في
تلك الفصول .

(٢) Collingwood, R.G., Essay on Metaphysics ص . .

(٣) المرح مأخوذ من :

Collingwood, R.G., Essay on, Metaphysics الفصل الأول .

أسبقية منطقية بالنسبة لسائر العلوم ؛ فالعلم الأول هو ذلك الذى يكون موضوعه سابقاً من الوجبة للمنطقية على أى علم آخر ، أى هو العلم الذى تقترض قيامه سائر العلوم كلها ؛ ولو أنه يأتى بعدها جميعاً فى ترتيب الدراسة ؛ ثم هو يطلق عليها أحياناً أخرى اسم « الحكمة » قاصداً بذلك إلى أنها الناية التى تسعى إليها العلوم فى بحثها وهذا معناه أن العلوم المختلفة — بالإضافة إلى قيام كل منها ببحث موضوعه الخاص — تقوم بواجب آخر ، تخرج به عن حدود بحثها الخاص ، وهو أن تكشف عما تنطوى عليه منطقياً من فروض سابقة ؛ ولما كان وراءها جميعاً فرض سابق عليها ، لابد من افتراضه أولاً حتى يمكن الكلام فيها ، فكتشفنا من هذا الفرض السابق هو نهاية سعيها ، وغاية سيرها ؛ وذلك هو ما يريد أرسطو بكلمة الحكمة ؛ ثم هو يطلق على الباحث الميتافيزيقية أحياناً ثالثة اسماً ثالثاً ، هو « اللاهوت » أو العلم الذى يشرح طبيعة الله .

وهو بإطلاقه هذه الأسماء الثلاثة المختلفة على علم بيته ، قد أبان عما يتصوره موضوعاً لهذه الفصول التى كتبها ، ولشرح ذلك نقول :

إن العلم — كائناً ما كان — يتصف موضوعه بالتجريد والتصميم ، والتصميم درجات ، فحينما قسمت جنساً — ولرمز له بالرمز « ا » — إلى نوعين يقسم تحتها — ولرمز لهما بالرمزين « ب » و « ح » — كما تقسم مثلاً العدد إلى نوعين : العدد الزوجي والعدد الفردى — وجدت « ا » أكثر تجريداً وأكثر تسمياً من « ب » أو « ح » ، وفى مثل هذه الحالة تكون « ا » هى الأساس المنطوق لكل من « ب » و « ح » بمعنى أنك لا تهتم الزوجية أو الفردية إلا إن كان لديك فهم سابق لطبيعة العدد بصفة عامة ، وكذلك إذا فهمت طبيعة العدد فهماً كاملاً ، استتبع هذا الفهم أنه لابد أن يكون العدد مقسماً إلى نوعين : ما هو زوجي منه وما هو فردى — هذا هو المقصود حين نقول إن فكرة « العدد » هى الأساس المنطوق لفكرتى « الفردية » و « الزوجية » .

فإذا فرضنا أن الدوعين «ب» و«ج» الذين يتدرجان تحت الجنس الأعم «أ»، فإن، كان بين هذين العنوين مبادئ مشتركة — وإلا لما جاز جمعها معاً تحت جنس واحد — ومن هذه المبادئ المشتركة يتألف العلم الذى يحتويهما معاً، وهو «أ».

فافرض أن «أ» رمز للكمية؛ والكمية نوعان: كمية متصلة كساحة السطح مثلاً، وكمية منفصلة وهى ما يمكن حذو كأربع برتقالات مثلاً؛ والعلم الخاص الذى يبحث فى الكميات المتصلة هو الهندسة، والعلم الخاص الذى يبحث فى الكميات المنفصلة هو الحساب؛ وسنرمز لعلم الهندسة بالرمز «ب» ولعلم الحساب بالرمز «ج» — فما هنا «أ» تنقسم إلى فرعين هما «ب» و«ج» ولكل منهما موضوع خاص به، لكنهما يشتملان على مبادئ مشتركة تظهر فيهما معاً، فتكون هذه المبادئ المشتركة هى مادة العلم «أ»؛ وبعبارة أخرى، ما بين الهندسة والحساب من مبادئ مشتركة، هو موضوع علم أعم منهما، هو الرياضة بصفة عامة وبغير تخصيص، ويبحث فى الكمية، بنس النظر عن نوعها: هل هى متصلة أو منفصلة.

هذا العلم العام الذى يبحث فى الكمية على إطلاقها، يسبق العلمين الفرعيين الهندسة والحساب أسبقية منطقية، لأنه يستحيل تصور الكمية المتصلة أو الكمية المنفصلة إلا إذا تصورت الكمية أولاً — لكن دارس الرياضة الناشء، يجمعه مرحلة ثانية تتلوهاتين، أى أنه لابد أن يبدأ بدراسة الهندسة والحساب، لى ينتقل منهما إلى دراسة ما هو أعم منهما — وهكذا الحال دائماً فى ترتيب العلوم إلى ما هو أعم وخاص، العام منها يسبق الخاص أسبقية منطقية، لكنه يلحق الخاص فى ترتيب الدراسة.

وإذا أنت حاولت ترتيب العلوم كلها فى نسق واحد، وجدت الواحد منها إما أن يكون:

١ — مساوياً في درجة التخصيص لسواء ، كالحساب والهندسة ، إذ يقعان
مما في منزلة واحدة .

٢ — أو أعلى من سواء في درجة التخصيص ، كالرياضة بصفة عامة بالنسبة
للهندسة أو بالنسبة للحساب .

٣ — أو أدنى من سواء في درجة التخصيص ، كالحندسة أو كالحساب بالنسبة
للرياضة بصفة عامة .

على أننا نخرج من هذا الكلام مجموعتين من العلوم التي نستعملها على هذا
النحو تسمياً وتخصيصاً : نخرج أولاً ما يقع منها في طرفها الأعلى ، ونُخرج ثانياً
ما يقع في طرفها الأدنى ؛ أما الأولى فلأنها غير مسبوقة بما هو أهم منها ، وأما الثانية
فلأنها غير متبوعة بما هو أخفض منها .

ويرى أرسطو أنك إذا رتب العلوم كلها على هذا النحو المرمي ، فستنتهي
عند القمة بلم واحد ، هو أهمها جميعاً ، وهو علم الوجود ، الوجود المجرد ، أو الوجود
بما هو وجود ، أو الوجود الظالم ، أو الوجود بغض النظر عما يمثل فيه
من موجودات .

هذا « الوجود المجرد » هو « العلم الأول » بمعنى أنه هو المقروض منطقياً في
أي علم آخر ، فيستحيل أن تبحث في شيء كأنك ما كان إلا إذا كانت له صفة
الوجود أولاً ، وإذن فهذه الصفة سابقة منطقياً على كل ما عاك واصله موضع
البحث ؛ لكنه كذلك هو « العلم الأخير » بالنسبة للدارس ، لأن دارس العلوم
لا يبدأ به ، بل ينتهي إليه ، وبذلك سيكون هو النهاية الأخيرة التي يجهه نحوها
الدارس في رحلته . وتستطيع إن شئت أن تقول إن الدارس للعلوم الأخرى : هو
بمثابة من يُمدّ نفسه لدراسة هذا العلم الأخير ، وإذن فلا يجب إذا نحن أسميناه
« بالهكمة » على اعتبار أن كل علم آخر وسيلة جزئية للوصول إليه .

وهذا « العلم الأول » و « العلم الأخير » هو نفسه « اللاهوت » لأنك

إذ تبحث في « الوجود الخالص » فإنما تكون باحثاً في طبيعة « الله » وذلك هو موضوع الميتافيزيقا كما تصوّره أرسطو .

وإذن فلو تخيرنا عبارات مما تقوله للميتافيزيقا بمعناها هذا ، ثم لو أظهر لنا تحليل هذه العبارات أنها كلام فارغ خال عما يحمل العبارة معنى ؛ فلن يكون من حق الناقذ أن يقول لنا قد اخترنا جانباً يؤيد مذهبنا ، وكان يمكن أن نختار جانباً آخر لا يؤيده — على أننا نفضل فيما يأتي أن نحمل كلامنا عن « المطلق » لا عن « الله » — إذ الموضوع الذي يناقشه كبار الفلاسفة ، حين يناقشون فكرة وجود الله ، لا يمت إلا بصفة واحدة — ذلك إن كانت هناك صلة على الإطلاق — « بالله » كما تهمه الأديان ؛ وإنما هو فكرة من تركيب العقل ، ولذلك يحسن استخدام المصطلح الفلسفي ، وهو كلمة « المطلق » ، بدل اللفظة الدينية « الله » ، في سياقنا هذا ^(١) .

٢

وإذا أردنا أن نسوق أمثلة من الأقوال للميتافيزيقية لنحللها ولنبين خلاها من المعنى ، فلا يتحتم أن نختار جملة فيها كلمة « مطلق » حتى نبقى هذه الجملة مما يصح وصفه بأنه قول ميتافيزيقي ؛ فحسبنا أن يكون في الجملة ، كلمة دالة بحكم تعريفها على معنى من غير المحسوسات ، ليكون لنا الحق في اعتبارها قولاً ميتافيزيقياً بالمعنى الأرسطي ؛ فنأخذ للشكالات التي تبشها ميتافيزيقا أرسطو ، هذه للشكلة « هل هناك عناصر لا حسيّة ، وإن كان الأمر كذلك ، فهل هي من نوع واحد أو أكثر ؟ » ^(٢) .

وسأختار الآن لتحليل هذه العبارة الآتية : « كل شيء في هذا العالم يحتوي

(١) Wisdom, John Oulton, The Metamorphosis of Philosophy : ص ١٠

(٢) راجع ص ١٦ من المقدمة التي كتبها « سير ديفدس » لكتاب « ميتافيزيقا أرسطو » التي قام على نشره .

على ذات ووجود» وهي عبارة وردت في كتاب «تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية» (ص ٢٤) للمنفور له الشيخ مصطفى عبد الرزاق ، قالها وهو يعرض لخصائص الفلسفة الإسلامية .

خذ كلمات هذه العبارة السابقة واحدة واحدة ، لتحلل مدلولها وتقف على وظائفها في تصوير للمنى المراد ؛ لكننا قبل ذلك ينبغي أن نلاحظ أن ألقاظ اللغة نوعان رئيسيان من حيث المهمة التي تؤديها اللفظة في بناء العبارة ، فاللفظة إما أن تكون واردة في العبارة لتسمى شيئاً ما^(١) ، وإما أن تكون واردة لتقوم بعملية البناء اللفظي بين أجزاء العبارة الأخرى^(٢) دون أن تكون هي ذاتها اسماً لشيء من أشياء العالم ؛ فلو قلت عبارة كهذه : « القلم بين المحبرة والكتاب » كان هناك ثلاثة ألقاظ ، كل منها يسمى شيئاً من أشياء العالم الخارجي ، وهي « القلم » و « المحبرة » و « الكتاب » ، لكن هناك لفظتين تقومان بعملية البناء دون أن تسمى الواحدة منهما شيئاً ، وهما لفظتا « بين » و « و » — فليس في العالم شيء اسمه « بين » كما أنه ليس في العالم الخارجي شيء اسمه « و » ؛ فهاتان اللفظتان البنائيتان وأمثالهما تكونان الإطار للصورة للراد رسمها بالألقاظ الأخرى . ونعود الآن إلى العبارة التي نريد تحليلها : « كل شيء في هذا العالم يحتوي على ذات ووجود ... الخ » فلاحظ أنها تحتوي على أربعة ألقاظ شبيهة فقط ، وهي كلمات « شيء » و « عالم » و « ذات » و « وجود » — وأما سائر ألقاظها (وهي : « كل » « في » « هذا » « يحتوي على ») فليست أسماء لأشياء ، إنما هي تقوم ببناء الصورة للراد تصويرها من الأربعة للمسميات السابقة الذكر . والسؤال الذي يحدر بنا أن تبدأ به التحليل هو : هل هذه الأسماء الشبيهة

(١) تسمى بالإنجليزية object word .

(٢) تسمى بالإنجليزية Structural word أو Syntax word — راجع في الألقاظ الشبيهة والألقاظ البنائية :

Russell, B., Human Knowledge : ص ١٩٠ .

تسمى أشياء حقا أم أنها لا ترمز إلى شيء ، ولا يكون لنا منها إلا انطبعة والضلال ؟ تبدأ بكلمة « شيء » فلاحظ أنها كلمة ليست بذات معنى ، أى أنها لا ترمز إلى فرد بذاته ؛ فادمت تستطيع أن تقول عن كل كائن بنهر استثناء إنه « شيء » إذن فهذه الكلمة ليست اسماً دالاً مميزاً لفرد بعينه من الأفراد ، وإذن فهي لا تزيد عن الرمز « س » المجهول الدلالة ، فخير لنا أن نضع « س » مكانها ، حتى نجلب أنفسنا كل خطأ يجعل الوقوع فيه بسبب استعمال كلمة لا تدل على شيء ، إذ قد نظن أنها دالة ؛ فكلمة « شيء » هي من الكلمات العامة التي اعتبرها « كارناب »^(١) « مدركات زائفة » أو « أشباه مدركات » إذ أنها قد تؤم بأنها رمز يرمز إلى مُدْرَك مع أنها ليست كذلك — أقول إنه خير لنا أن نضع مكانها « س » فتصبح العبارة التي أمامنا « كل س في هذا العالم يحترق على ذات ووجود » ، والتي نستفيد من هذا الوضع الجديد للعبارة ، هو أننا سنرى على الفور أنها لا تدل على معنى إلا إذا وضعنا مكان « س » اسماً لفرد من الأفراد ، كاسم « العقاد » مثلاً .

فكان العبارة بهذا التحوير قد أصبحت : « العقاد يحترق على ذات ووجود » — فلنحصل هذه الصورة هي مدار التحليل ، ونترك كلمة « ذات » مؤقتاً ، لننظر في معنى كلمة « وجود » فلاحظ للوحة الأولى أنها هي الأخرى ليست اسماً قيل ليسى شيئاً بذاته ؛ فلأنا — نظرياً — أعطينا لكل كائن جزئى في العالم اسماً خاصاً به ، لاستفنيها عن كلمة « وجود » ومشتقاتها ؛ إنه من تمصيل الحاصل أن تصف الفرد الجزئى بالوجود ، كأن تقول مثلاً « العقاد موجود » إذ اسم العلم وحده كاف للدلالة على وجود مسماه ؛ فاسم العلم هو بمثابة اسم الإشارة « هذا » ، ويستحيل منطقياً أن تشمل اسم الإشارة دون أن يكون هناك الفرد الجزئى المشار إليه ، فلا معنى لقولك مشيراً إلى فرد ما :

(١) Carnap, Rudolf, Logical Syntax ص ٢٩٣ .

« هذا موجود » إذ يكفي قولك منه « هذا » ليعزز وجوده ويحدد ؛ وكذلك قلّ في عبارة « المقاد موجود » ؛ « فالمقاد » وحدها تشير إلى الفرد الذي نريد أن نجعله موضوع الحديث ؛ فقولنا « المقاد يحتوي على وجود » قول فارغ من المعنى ، اكتسب ما حسبناه معنى له من شبهة بأقوال أخرى ، مثل « هذا الصندوق يحتوي على برتقالة » فليس في العالم الخارجي كائنان : أحدهما يسمى المقاد ، والآخر يسمى وجود ، حتى يجوز لنا أن نقول عن الكائن الأول إنه يحتوي على الكائن الثاني — إنني أذكر القارئ في هذا للوضوح إلى ملاحظة هامة جداً ، وهي أنني لا أقول عن عبارة : « المقاد يحتوي على وجود » إنها كاذبة أو أنها تصور الواقع تصويراً خاطئاً ، بل أقول عنها إنها كلام فارغ من المعنى ؛ إنها لا تصور شيئاً أبداً ، وبالتالي فلا مسوغ للحكم بأنها صورة صحيحة أو صورة فاسدة ؛ هي لا تصور شيئاً لأنني إذا أردت أن أبحث في أجزاء « المقاد » لأرى هل يكون من بينها « وجود » أو لا يكون ، لا أدرى منذ البداية من أي شيء أبحث ؟ — لوقيل « المقاد يحتوي على أربعة أذان » لكلام للكلام معنى ، وإن يكن صورة خاطئة للواقع ، فأنا في هذه الحالة أعلم مـ أبحث في الواقع الخارجي لأعلم صدق ما تزعمه العبارة أو كذبه ؛ أما أنت « المقاد يحتوي على وجود » فليست بذات معنى .

فيبقى لنا من عبارتنا الأصلية هذه البقية الآتية « المقاد يحتوي على ذات » فهل لهذا القول معنى ؟ لسكى نجيب على هذا السؤال ، نمود فسأل : أين المستى الذي أطلقت عليه كلمة « ذات » حتى يتسنى لي أن ألخص المقاد لأرى إن كان يحتوي على « ذات » أو لم يكن ؟ — إنني هنا لا أطلب من للتكلم سوى أن يصور لي الفرد الذي أطلق عليه اسماً معيناً ، هو كلمة « ذات » فإن استطاع كان للعبارة معنى ، وإلا فهي قول فارغ ؛ أي للرنيات تقع على عين الرائي ، وأي السموات تطرق أذن السامع ، من الشيء الذي أسميناه « ذاتا » ؟ إذا قال القائل

« ذات العقاد » هي ملابسه أو هي كتبه ، أو هي صوته في الحديث ، أو هي ما شاء لها أن تكون من بين ما يمكن أن أراه وأن أسمعه ، كان لقوله معنى — سواء كان القول بهدئ يقدم صورة صحيحة عن العقاد أو صورة فاسدة — فلنقاتل إذن أن يختار شيئاً رمزاً إليه بهذا الرمز القبيح يستخدمه ، وأعني به كلمة « ذات » ، أما إذا زعم لنا أنه يشير بهذا الرمز إلى كائن لا تراه عين ولا تسمعه أذن ؛ فما الفرق ههنا بين أن يقول كلمة « ذات » وبين أن يضع مكانها أى ترقيم آخر يُخط على الورق ؟ إذا لم يكن هنالك شيء بعينه يريد أن يرمز له بهذا الرمز ، فقيم استخدامه ؟ من ذلك كله ترى أن عبارة « العقاد يحتوى على ذات وجود » فارغة لا تصور شيئاً مما يمكن للسامع أن يفهمه ... ولنا إلى هذا الحديث عودة أخرى .

٣

المباراة للميتافيزيقية التي نخبرنا عن شيء غير محسوس عبارة فارغة من المعنى ، لسبب بسيط ، وهو أنها ليست مما يجوز للمطلق أن يكون كلاماً على الإطلاق — فحق يقبل الكلام عند المنطق ؟ .

للمنطق يقبل الكلام إذا كان لدى السامع وسيلة لتحقيقه ، فإما أن يُصدق بهدئ التحقيق أو يُكذب به ، أما الكلام الذي يستحيل بطبيعته تركيبه أن تصوره وسيلة لمراجعة صدقه أو كذبه ، فهو كلام خلو من المعنى ، ولا أقول إن الكلام يكون كذباً أو باطلاً أو خاطئاً ، لأن هذه صفات لا يصح استعمالها إلا إذا كانت هنالك وسيلة لمراجعة الصورة الكلامية على الحقيقة التي تصورها ثم وجد أنها لا تطابقها . على أن الصدق (أو الكذب) يختلف متناه باختلاف نوع المباراة التي نقولها ، ولا تخرج المباراة التي يمكن وصفها بالصدق أو الكذب عن أحد نوعين فهي إما تحليلية أو تركيبية ، وليست المباراة الميتافيزيقية بواحدة منهما ، كما سترى فيما بعد .

والمباراة التحليلية هي التي لا نقول شيئاً جديداً عن الموضوع التي نتحدث

عنه ، فهي لا تفعل سوى أن تحلل ذلك الموضوع إلى عناصره ، بعضها أو كلها ؛
فإن قلت مثلاً : « الزاوية القائمة تسعون درجة » فأنت لا تقول شيئاً جديداً عنها
يضاف إلى تربيقها ، أى أنتى إذا سألتك : قل لى أولاً ما معنى « الزاوية القائمة »
قبل أن تقول لى عنها ما تنوى أن تقوله ، لأننى لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛
فلن تستطيع أن تعرفنى بها بنير أن تلجأ إلى قولك إنها تسعون درجة ؛ بعد أن
تشرح لى — إذا طلبت منك ذلك — ما معنى زاوية ، وما معنى درجة ؛ وبعد
ذلك الشرح لعنى « زاوية قائمة » ، سأجد ، وستجد مى ، أنك حين قلت لى
« إن الزاوية القائمة تسعون درجة » ، لم تكن فى الحقيقة تخبرنى بمجديد ، إذا فرضنا
أننى أحرف من قبل معنى كلتى « الزاوية القائمة » وحدما ؛ أعنى أن عبارتك هذه
جاءت بتحصيل حاصل ؛ أو هى عبارة تحليلية .

فى مثل هذه الحالة يكون تصديق العبارة قائماً على مراجعة التحليل ، لئلى
هل جاء وفق ما اتفقا عليه من معانى الألفاظ ، أم خرج عليه ؛ ولا يكون
التصديق بمطابقة القول على شىء فى الطبيعة ، إذ ماذا هناك واجد فى الطبيعة بما
يسندك على تصديق عبارة كهذه أو تكذيبها ؟ لو وجدت زاوية وقسمتها ووجدتها
أقل من تسعين درجة أو أكثر ، سأقول لك إنها ليست قائمة ، وإذن فيستحيل
أن تثر على مشاهدة لىء فى الخارج ، يمكنها أن تقنء ما أقوله لك ؛ ومن هنا
كان يقين القضايا الرياضية كلها ، فالقضية الرياضية يقينية لأنها تحصل حاصلاً ،
ولا تقول شيئاً جديداً ، أعنى أنها تحلل صيغة أو رمزاً ، إلى صيغة أخرى أو رمز
آخر تحليلاً يحيل الصورتين متساويتين متعادلتين .

وأما العبارة التركيبية فعلى التى تقول لك شيئاً جديداً ، إذا أردت تصديقه
أو تكذيبه ، كان لا بد لك من الخروج إلى حيث الطبيعة تشاهدها ، لتقارن
ما تأتلك به الخبرة الحسية منها ، بما تزعمه لك عبارة القائل ؛ فإن قلت لك مثلاً
إن فى السنة عشر برهقات ، فليست بذلك أقول معنى كلمة السنة ، وإنما أضيف

إلى معناها المعروف خيراً ، هو أنها تنتهى على برتقالات عشر : افرض — كما فرضنا في حالة الزاوية القائمة — أنك لا تعرف معنى كلمة « سلة » وسأنتهي : قل لي أولاً ما معنى « سلة » قبل أن تقول لي عنها ما تنوي أن تقول ، لأنني لم أسمع بهذا الاسم من قبل ؛ عندئذ أستطيع أن أشرح لك معنى الكلمة دون أن يكون احتواؤها على عشر برتقالات جزءاً من معناها ، وإذن فتقول عنها إنها تنتهى على تلك البرتقالات العشر هو خبر جديد ، يكون تصديقه بالمطابقة بينه وبين حالة واقعية خارجية ، وتكون وسيلة هذه المطابقة هي الخبرة الحسية^(١) .

ونعود الآن إلى الميتافيزيقي فنتساءله : ماذا أنت معتزم أن تقول إذا ما قلت عبارة ميتافيزيقية موضوعها كلمة « المطلق » كالعبارة التي قلنا « برادلي » وتناولناها بالتحليل (في الفصل الأول) وهي : « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ولكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » .

هل تريد أن تقول عن « المطلق » — مثلاً — كلاماً هو نفسه تعريف « المطلق » عندك ، وبذلك لا تفعل سوى أن تعرف لنا كلمة على هواك ؟ أم تريد أن تقول لنا عن هذا « المطلق » شيئاً جديداً بحيث يتعتم عليك أن تبين لنا نوع الخبرة الحسية التي يجوز لنا أن نرجع إليها إذا أردنا لكلامك التحقيق والتصديق .

أما أن الميتافيزيقي يقول كلاماً مستمداً من الخبرة الحسية ، ويمكن الرجوع إلى الخبرة الحسية في تحقيقه ، فذلك ما لا أعلن أحداً يزعمه ، لأن « المطلق » — الذي قلنا إنه موضوع ميتافيزيقي غير منازع — ليس مما يُرى بالعين أو يُسمع بالأذن ، أو يمس بأية حاسة أخرى ؛ إنه إذا كان بين اللحظات ، أصبح محدداً بمكان معين وزمان معين وصفات معينة ، ولم يصد « مطلقاً » ؛ فقلت إذن بمطالب ، ولا هو من حقل ، أن تقول الميتافيزيقي الذي يقول :

(١) نكرر القول بأننا في هذا نؤجر ما فصلناه في كتاب « المطلق الرضوي » — فإن جاء الكلام مقتضياً ، فلنأثنا نعتمد على ما قلناه هناك في هذا الموضوع قولاً مفصلاً .

« إن اللطاف يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » ، أين وكيف عسى أن أرى هذا اللطاف أو أسمه أو أمه ، لأرى إن كانت ظواهر العالم تتطور بقله أولا تتطور ؟ لست بمطالب بهذا ، ولا هو من حقل أن تطلبه ، لأن الليتافيزيقي لا يدعيه .

فهل يقول لنا الليتافيزيقي — إذن — عبارات تحليلية كهذه التي يقولها الرياضي ؟ لو كان أمره كذلك ، لقل في كلامه ما يقال في القضايا الرياضية ، وهو أنها تمحصيل حاصل ، تحليل صيغة بصيغة تساويها ، ولذلك فهي يقينية حتما ؛ لكن أمر الليتافيزيقي ليس كذلك ؛ إنه لا يقول حين يدعي ما يدعيه ، إنني أحلل لفظة إلى ما يساويها ، بل هو « يصف » كائنات يزعم وجودها بصفات معينة ، فإذا طلبت إليه أن يدل على الخبرة الحسية التي من شأنها أن تطلعك على تلك الكائنات ، حتى ترى لنفسك إن كانت حقا موصوفة بالصفات التي زعمها أو لم تكن ، أجاوبك بأنها ليست مما يحس ... وإذن فهو في موقف عجيب : يقول كلاما عن « أشياء » ، ثم يرفض أن يدل على كيف يمكن أن تلتبس تلك « الأشياء » في خبرتك لتصدق أو تكذب ؛ فلا هو على استمداد أن يحقق لنا ما يقوله بالخبرة الحسية كما يفعل الذين يحدثونا عن الأشياء الخارجية في العلوم أو في الحياة الجارية ، ولا هو بقانع أن يحمي كلامه تمحصيل حاصل حتى نصفه بالصدق من غير اللجوء إلى خبرة حسية — إذن فلا هو يقول عبارات تركيبية كالتي يقولها العلماء الطبيعيون ، ولا عبارات تحليلية كالتي يقولها علماء الرياضة ، فأى نوع من الكلام يقول ؟



كلام الليتافيزيقي فارغ لا يحمل معنى ، « فمعرّف الجملة الليتافيزيقية هو أنها عبارة براد بها أن تدبر عن قضية حقيقية ، لكنها في حقيقة أمرها لا هي بمعبرة عن تمحصيل حاصل ، ولا عن فرض تحققه التجربة ، ولما كانت تمحصيلات

الحاصل والقرىء التجريبية تستنفد كافة التضايأ ذات المعنى ، كان لنا ما يريد
الآن أكيد بأن ما يقوله الميتافيزيقى باقأ خال من المعنى « (١) » .

يزعم لنا الميتافيزيقى أنه قد جاءنا بلم عن الحقيقة التى لا تدخل فى نطاق
الطبيعة المحسوسة المشهودة ، إذ هو يحدثنا عن « أشياء » تتجاوز عالم الشهادة
والحس : فساله من أى المقدمات استخلصت نتائجك التى انتهت إليها ؟ أليس
يتحتم عليك — كما يتحتم على سائر الناس — أن تبدأ بشهادة حواسك ؟ وإن
كان ذلك كذلك ، فكيف يجوز أن تستنبط من مقدمات حسية نتائج عن
حقيقة أخرى خارجة عن نطاق الحواس ؟ إنك إذا بدأت بمقدمات تجريبية ،
وحصرت نفسك فيما تثبتك به ، فيستحيل أن تستدل بوجود « شئ » أو « صفة »
ما يخرج عن نطاق التجربة ...

وقد يجيب الميتافيزيقى على ذلك قائلا : لا ! إننى لم أبدأ رحلتى بشواهد بما
تأتى به الحواس ، إنما اعتمدت على أداة أخرى لكسب ما كسبته من المعرفة بما
يقع خارج حدود العالم التجريبى ، وتلك الأداة هى « الحدس » أو اليأس العقلى
المباشر ؛ فهذه الوسيلة الإدراكية أستطيع أن أعلم ما يستحيل على الحواس أن
تجيبنى به ... وحقى لو كنت أستخلص نتائجى الميتافيزيقية اللاتجريبية من
مقدمات تجريبية ، ثم تبين لكم أننى غلطى فى استنتاج ما هو لاتجريبى مما هو
تجريبى ، فإنكم بذلك تشهرون إلى خطأ حقيدى فى سلامة استدلالى ، لكنكم
لا تقيمون الدليل بذلك على أن النتائج اللاتجريبية فى ذاتها مخطئة ؛ فقد تظل هذه
النتائج صوابا على الرغم من خطئى أنا فى الظن بأنها مستمدة من المقدمات التى
زعمتها لما ... بمبارة أخرى ، ليس لكم الحق فى رفض الميتافيزيقا وحذفها على
أساس أن المنهج الذى اتبع فى تمصيلها منهج خاطئ . ، لأن الخطأ قد يكون
محسورا فى الطريقة ، ولا ينصب على النتيجة .

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٤١ من الطبعة الثانية .

ونحن إذاً ذلك نقول إن اعتراضنا على العبارات الميتافيزيقية لا يقوم على أساس خطئها في ذاتها أو خطأ منهجها أو صوابها ، بل يقوم على أساس أنها ليست بذات معنى من الوجهة المنطقية ، فهي إذن ليس مما يوصف بصدق ولا بكذب ؛ فقد سبق « كانت » إلى القول باستحالة الميتافيزيقا ، لكنه في تلك الاستحالة على أساس آخر ، إذ بناها على أساس أن العقل البشري بمحكم طبيعته لا يستطيع الحكم إلا على ظواهر الأشياء ، وأنه إذا ما غامر في مجال « الأشياء — في — ذاتها » وقع في التناقضات ؛ وعلى ذلك فاستحالة المعرفة الميتافيزيقية في رأى « كانت » حقيقة واقعة وليست هي بالاستحالة المنطقية كما يرى المذهب الوضعي المنطقي ؛ هي عند « كانت » حقيقة واقعة بمعنى أنه لو كان الإنسان على غير ما هو عليه في إدراكه الأشياء ، لأمكن ألا تكون المعرفة الميتافيزيقية مستحيلة ، هي مستحيلة الآن لأن العقل الإنساني لم يخلق لإدراكها ، كما لم يخلق العين لسماع الأصوات ؛ أما أصحاب المذهب الوضعي المنطقي — أو التجريبيون العلميون كما يسمون أنفسهم أحياناً — فينبون استحالة الميتافيزيقا على أساس أن كلامها فارغ من المعنى ؛ إنه لا يدل على شيء بحيث يجوز لنا أن نقول هل يمكن للإنسان حقاً أن يدرك هذا الشيء أو لا يدركه ؟

خذ مرة أخرى عبارة برادلي بأن « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ، لكنه هو نفسه لا يطرأ عليه تطور أو تقدم » — هذا الكلام مستحيل قوّته في رأى « كانت » كما هو مستحيل قوله في رأى الوضعيين للمنطقيين ؛ أما « كانت » فترى أن استحالة راجعة إلى أن العقل لم يخلق بحيث يستطيع أن يدرك « المطلق » إدراكاً كما يمكنه من الحكم عليه بهذه الصفة أو بتلك ؛ وأما الوضعيون للمنطقيين فيقولون إن هذا الكلام مستحيل قوله لأنه فارغ بغير معنى . هل إذا قلت لك « إن الاسكبرانوس يدخل في تطور العالم وتقدمه » — حين يكون الاسكبرانوس رمزاً ملفقاً لا معنى له — جاز لك أن تقول إن عقلى لم يخلق بحيث يستطيع

إدراك « الاسكبرانوس » فيحكم عليه ؟ كلا ، فالاستحالة هنا مرجعها أنى حدثتلك بأصوات فارغة خالية من الدلالة ، ومن ثم وجب حذفها من نطاق الكلام للقبول . إنك إذا زعمت العقل الإنسانى حداً لا يستطيع أن يجاوزه ، ثم زعمت فى الوقت نفسه بأن وراء ذلك الحد « أشياء » هى فوق إدراكه ، كنت تناقض نفسك بنفسك ، لأن اعترافك بوجود تلك « الأشياء » وراء الحد للزعم ، هو فى ذاته دليل على عبورك إلى المنطقة المحرمة ؛ فنل هذا النقد — إذن — توجهه إلى « كانت » الذى جعل استحالة المعرفة للميتافيزيقية مسألة سيكولوجية لا مسألة منطقية ؛ إنه يجعل الاستحالة متوقفة على قدرة العقل وعدم قدرته ، أما الوضعيون للمنطقيون فرايهم فى هذه الاستحالة أنها قائمة على أن ما تقوله للميتافيزيقا يفقد شروط اللفظ التى يمكن فهمها . « إن الاتهام الذى توجهه للميتافيزيقى ، ليس هو أنه يحاول استخدام العقل فى مجال يستحيل عليه أن يفاخر فيه مغامرة مجسدية ؛ بل هو أنه يقدم لنا عبارات لا تحقق الشروط التى لا بد من توافرها لكي تكون العبارة ذات معنى » (١) .

ولقد كتور « بارنز » (٢) فى هذه النقطة دفاع يجدر بنا إثباته لنرد عليه ، يقول : « يزعمون أحياناً أن الميتافيزيقا هى خطأ فى استخدام اللفظ ، وذلك شبيه بقولك عن فن التصوير إنه وضع للطلاء فى غير ما خلق له ؛ ثم إنك إذا نظرت إلى العبارة القوية على أنها تصور العالم ، كانت للميتافيزيقا تخطئ فى استخدام اللفظ [لأنها لا تصور شيئاً منه] لكننا باعترافنا تحاول شيئاً آخر غير تصوير العالم وهو أن نقرر وجهة نظر أخرى غير مجرد التصوير الحرفى ، وإذن فما يسمونه استعمالاً خاطئاً للفظ ، هو فى الحقيقة استعمال جديد لها .

ونحن نوافق الدكتور « بارنز » على قوله هذا ، لكننا نخلص منه إلى غير

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٥ من الطبعة الثانية .

(٢) Barnes, W., The Philosophical Predicament : ص ٩٣ .

النتيجة التي خلص إليها ؛ فهو يريد الإبقاء على الميتافيزيقا لأنها « تثبت وجهة نظر أخرى » غير التصوير ، ونحن نريد إنقاذها ، لأنها إذا لم تصور شيئاً في الطبيعة ، فليس هناك إذن ما يُنظر إليه من هذه « الوجهة للنظر » التي اختارتها لترى منها ما تراه ؛ أريد أن أقول إنها إذا لم تصور شيئاً من العالم ، فعلى كلام فارغ من المعنى ؛ اللهم إلا إذا أراد بها قائلها أن يصف وجداناً خاصاً به كما يفعل الشاعر مثلاً ، وعندئذ تخضع عباراتها لمقاييس الفن لا لمقاييس المنطق ؛ فمقاييس الفن تحكم على الكلام بالجمال أو القبح لا بالصدق أو الكذب ؛ أحنى أن الميتافيزيقى إذا أراد أن يكون كلامه من قبيل الآثار الفنية التي تسبب أو لا تسبب فهو ليس بحاجة إلى إقامة برهان على صدق ما يقوله ، بمعنى الصدق في لغة المنطق ؛ لكننا نرى الميتافيزيقيين حريصين على أمثال هذه البراهين العقلية على ما يقولون ، وإذا فهم لا يريدون إلى الفن حين يتحدثون ، بل يحسبون أنهم يكلمون كما يكلم العلماء الذين يتصدون لوصف العالم وما فيه ، ومن هنا وجب عليهم أن يعضوا لما يخضع له العلماء من حيث صدق التصوير .

٥

إن كانت دعوى الحكم بحيلة هي أنه يفيدك علماً جديداً عن العالم في جلته أو في تفصيلاته من تفصيلاته أو فيما شاء من أجزائه ، فالمقياس الذي لا مقياس سواء لقبول كلامه ، هو أن يكون ممكن التحقيق في حدود الخبرة الحسية ، ونقول « ممكن التحقيق » ولا نقول عن هذا التحقيق إنه لابد أن يقع فعلاً ؛ فذلك لأن الكلام قد قبله من الناحية المنطقية قبل أن نهم في تحقيقه فعلاً ، ما دما ندرك فيه إمكان التحقيق .

وإذا قلنا إن المقياس الذي لا مقياس سواء لقبول الجملة النظرية هو أن تكون الجملة ممكنة التحقيق في حدود الخبرة الحسية ، فلسنا نشترط بهننا شرطاً جزافاً

تمليه أهوائنا ، وكان يمكن لهذه الأهواء أن تتغير فينتير القياس المشروط تبعاً لذلك ؛ بل هو شرط مستمد من طبيعة الالته نفسها ، التي يتم بها الضام ؛ ويستحيل حل من ينقل إلينا علماً جديداً عن العالم ، أن يفعل ذلك بتبديل لفة — أو ما يقوم مقامها من رموز — ؛ فإذا حللنا هذه الالته التي هي بحكم الضرورة أداة نقل الخبر ، ثم وجدنا أن طريقة فهمها هي نفسها طريقة تحقيق الخبر المنقول بها ، نتج عن ذلك بالضرورة أن يكون شرط الكلام للقبول هو أن يكون ممكن التحقيق ، ما دام قائله يدعي أنه يقول به علماً جديداً عن العالم ، ولا يكتفى بمجرد تحليل لفظة أو عبارة بمعناها التي يريد أن يصطلحها لها ، كما أنه لا يريد بكلامه هذا أن يبرهن عن شعور ذاتي في نفسه ليثير في نفس السامع شعوراً ذاتياً شديداً به

لا تكون الجملة الخبرية ذات معنى إلا إذا كان في وسع سامعها أن يعرف كيف يمكن له أن يحققها إذا أراد ، أعني إلا إذا عرف أي الخبرات الحسية — من مشاهدات ومسوعات إلخ — عساه واجد في عملية تحقيقها ، بحيث ينتهي به هذا التحقيق إلى تصديق أو تكذيب ؛ « لو تقدم لك عالم بقضية لا يمكن أن تستبطن منها ما عاك أن تدركه بالحواس ، فإذا يكون موقفك إزاءه ؟ افرض مثلاً أنه زعم لك أن الأجسام لا تتأثر فقط في مجال الجاذبية تبعاً لقوانين الجاذبية المعروفة ، بل أضاف إلى ذلك زعماً آخر ، وهو أن للأجسام مجالاً آخر تتأثر فيه أيضاً ، وهو مجال « اللاذبية » — فإذا سألته : ماذا عساه أن أشاهد في ظواهر الأجسام مما ينتج من هذا المجال « اللاذبي » تبعاً لنظرية المزعومة ؟ وأجاب بأنه ليس هناك أثر مما يمكن مشاهدته بالحواس ، أو بمبارة أخرى ، إذا سأله هذا السؤال فاعترف بعبءه عن تقديم طريقة مطلوبة يمكننا بمقتضاها أن نعلم ما يمكن مشاهدته بالحواس مما يطرأ على الأجسام في مجالها « اللاذبي » — فإذا يكون موقفك إزاءه ؟ لأشك أنك ستقف من كلامه موقفك من الكلام الذي يتخذ

صورة الكلام وليس منه ، إن كلامه فارغ لا يتحدث به عن شيء قط^(١) .
فلو استثنينا تحصيلات الحاصل التي تقولها الرياضة واللفظ ، وجدنا أن كل
عبارة مقبولة إنما يكون معناها هو نفسه طريقة تحقيقها ؛ أي أن طريقة التحقيق
ليست مجرد وسيلة توصلك إلى معنى العبارة ، بل هي نفسها للمعنى ، وعلى ذلك
فلأن لم يكن لعبارة ما طريقة تحقيقها بها ، فهي بالتالي عبارة لا معنى لها .
ويتربى على ذلك أن العبارة المقبولة هي التي تتنبأ لك بمجموعة من أحاسيس
— بصرية وصمية ولمسية — أنت ملاحظها إذا كانت العبارة صادقة ؛ وليس
معناها إلا هذه المطبوعات الحسية التي تتنبأ بها ؛ وعلى ذلك فلو أردت أن تحلل
عبارة لقرى إن كانت مما يقبله أو لا يقبله ، فما عليك سوى أن تلمس فيها العناصر
الحسية الأولية التي تتنبأ بها ، فمثلاً : « هذه منضدة » يمكن تحليلها إلى « أرى
بقعة لون » « ألس ضلابة » إلخ — وعبارة « في الغرفة المجاورة منضدة » يمكن
تحليلها إلى « إذا ذهبت إلى الغرفة المجاورة فسأرى بقعة لون ، وسألمس ضلابة إلخ »
هكذا تكون العبارات التي تقولها عن العالم من حولنا — إذا لم يكن الجزء
الذي نتحدث عنه أمام الحواس مباشرة — بمثابة « وعود » بأحاسيس إذا
أخذت هذه الرقعة أو تلك ، وأقرب شبه لذلك أن نقول إن معنى العبارة « لي مائة
جنينة في البنت » هو أنك إذا كتبت شيئاً صورته كذا وكذا ، سُرقت لي
الجنينيات المائة ؛ وعلى هذا يكون العالم الغائب بالنسبة لنا عالمًا تحت الحساب ، كما
هي الحال في ودائنا في البنك ، فنحس كذا وكذا لوفضنا كيت وكيت ... أما
العبارة التي ليس فيها أبداً ما يدل على فعل نفعه لكى نحس هذا الإحساس أو ذاك
فهي عبارة فارغة ليس لها معنى ، كقولنا مثلاً « إن المطلق يتدخل في تطور الأشياء »
وإذا قلت لي كلاماً لا أجد في الخبرة الحسية شيئاً يتأثر بالفرق بين صدقه
وكذبه ، فهو كذلك كلام فارغ لا يتحدثني به عن شيء ؛ أريد أن أقول إنك

(١) Carnap, Rudolf, The Logical Syntax of Language ص ١٣ — ١٤ .

لوزعت لي زعماً في جملة مميقة ، ثم خرجتُ إلى عالم الأشياء لأصدقك في زعمك
أو أكذبك حسب ما أجد في ذلك العالم ، فلا أجد زعمك هذا يناقض شيئاً من
مشاهداتي سواء فرضت فيه الصدق أو فرضت فيه الكذب ، فالجملة فارغة من
المعنى ؛ لأن الكلام المفهوم الذي يحمل معنى ، هو الذي أتصور به فرقاً في أشياء
العالم الخارجي بين حالتي صدق ذلك الكلام أو كذبه .

لو قلت لي إن علي المنفعة كتاباً وقلماً ، فقولك هذا مفهوم مقبول ، لأن
صورة المشاهدات الحسية التي ألقبها في خبرتي في حالة صدقه تختلف عن صورتها
في حالة كذبه .

لكن إذا قال قائل إن للكتاب مثلاً عقلياً أفلاطونياً قائماً في عالم المثل ،
فأين يكون الاختلاف في مشاهداتي للكتاب بين حالتي صدق هذا القول
أو كذبه ؟ لا اختلاف ، وإذن فلا معنى — ولذا كُثر القارئ بأننا ها هنا نحصر
كلاننا في الجمل الخيرية ، مستبدين الجمل التحليلية التي هي تحصيل حاصل
لا يضيف علماً جديداً ، والجمل الشمورية التي يراد بها إثارة شعور السامع ، لأن
هذه وتلك لا تتدهيان أنهما يصوران حقيقة في العالم الخارجي .

وقُلْ مثل ذلك في السؤال الذي يجوز إقاؤه ؛ فالسؤال الذي يستحيل أن
يجد له خبرة حسية ممكنة تمكنا من الإجابة عليه ، ليس بالسؤال الذي يقبله
المنطق ، لأنه عندئذ يكون قد اتخذ الصورة النحوية للسؤال دون العسورة التي
تجمله يمكن الجواب ؛ لو سألتك ما عمق المحيط الأطلسي عند نقطة كذا ، كان
سؤالي مقبولاً لأن الإنسان في وسعه أن يتصور نوع الخبرات الحسية التي يمكن
أن تقع في محاولة إيجاد الجواب ؛ أما إذا سألتك ما مقدار زوايا الإنسان ؟ كان
السؤال مرفوضاً ، لا لأنه أصعب من أن يتداوله العقل البشري ، بل لأنه ليس
في وسعنا أن نقول ما نوع الخبرات التي عسانا أن نمارسها في الإجابة عليه .

السؤال الذي تستحيل الإجابة عليه استحالة منطقية ، ليس بالسؤال إطلاقاً

يقول ذلك ونزده وتكرره لنحارب به هذه الطائفة من الأسئلة التي ترام يلقيونها
ثم يجدون فيها هذه الاستحالة ، فيتهمون العقل البشري بالجزء من الجواب ،
كان الأمر ممكن ، لكنه فوق متناولنا الآن ، وربما يكون في متناولنا غداً أو بعد
غد — وما هنا يحسن بنا أن نلقى ضوءاً على المعنى المقصود « بالاستحالة المنطقية »
فبقول إن الاستحالة ثلاثة أنواع^(١) :

١ — استحالة فنية ، بمعنى أنني لا أستطيع بحكم الأدوات التي عندي الآن
أن أؤدي ما يراد أداؤه ، وقد أستطيع هذا الأداء لو توافرت تلك الأدوات ؛ فمثلاً
ليس لدى المقياس الذي أقيس به طول هذه الورقة بالسنتيمتر ، بحيث أسهل في
دقة القياس إلى سبعة أرقام عشرية ، وأقول إن طولها هو ٥٤٧٩٣٥٤٧ سم ، لأن
آلات القياس الموجودة تستطيع ذلك إلى أربعة أرقام عشرية فقط ؛ فاستحالة
معرفتي إن كان هذا الرقم ذو السبعة الأرقام العشرية صحيحاً أو غير صحيح ، هي
استحالة فنية .

ومن قبيل ذلك أسئلة كثيرة ، كأن نستطيع الطيران إلى القمر ، أو نستطيع
أن نطير فوق الأرض بسرعة ألف ميل في الساعة وهكذا .

٢ — استحالة تجريبية ، وهي التي تناقض قانوناً من قوانين الطبيعة ، فمثل
ذوبان الثلج حين يوضع في ماء يغلي مستحيل استحالة تجريبية ، وطيران الطائرة
في خلاء لاهواء فيه استحالة تجريبية وهكذا .

ويلاحظ أنه قد تكون هناك استحالة فنية دون أن يكون معها استحالة
تجريبية ، فاستحالة أن نطير الطائرة بسرعة ألف ميل في الساعة استحالة فنية وليست
بالاستحالة التجريبية ، على فرض أن ليس فيها ما يناقض قانوناً من قوانين الطبيعة ،
وكل ما هنالك من أمر هو أن ليست لدينا المهارة الفنية الكافية لأداء ذلك .

٣ — وأما الاستحالة المنطقية فهي اجتماع النقيضين ، فمثلاً شعوري بوجع

(١) Pap, Arthur Elements of Analytic Philosophy ص ١٠ .

ضررك مستحيل استحالة منطقية ، لأننى إذا شعرت بشئ من ذلك أصبح الوجع فى ضررى أنا .

والاستحالة المنطقية تتضمن الاستحالاتين السابقتين ، فما هو مستحيل منطقيا لابد كذلك أن يكون مستحيلا تجريبيا ، ومستحيلا فنيا كذلك ؛ فإدام شعورى بوجع ضررك مستحيلا منطقيا ، فيستحيل كذلك أن يكون هناك قانون من قوانين الطبيعة يشمله ، كما يستحيل أن تكون هناك الأدوات الفنية التى أستعين بها على تحقيق هذا الشعور .

لكن العكس غير صحيح ، فما هو مستحيل فنيا ، وما هو مستحيل تجريبيا قد لا يكونان مستحيلين من الوجهة المنطقية ؛ فلا تناقض هناك فى أن نستطيع يوما أن نبثى طائرة تطير بسرعة ألف ميل فى الساعة ، ولا تناقض هناك فى أن يكون أى قانون من قوانين الطبيعة على غير ما هو عليه ؛ إننا عرفنا أن « ق » قانون من قوانين الطبيعة ، لأننا هكذا وجدنا الأشياء ، وكان من غير المستحيل عقلًا أن نجدها على غير ذلك ؛ وجدنا — مثلا — أن المعادن تتمدد بالحرارة وتتكشف بالبرودة ، فكان ذلك قانونا من قوانين الطبيعة ، لكن كان يمكن معطليا أن نجدها على عكس ذلك ، فنرى المعادن تتكشف بالحرارة وتتمدد بالبرودة وكذا عندئذ سنسجل قانون الطبيعة بما يصور الواقع الذى وجدناه — لاحظ جيدا أننا قد عرفنا قوانين الطبيعة بالملاحظة والتجربة ، فواقف لنا فى الملاحظة والتجربة سجلناه ، ولم تكن هناك استحالة فى أن نشاهد ظواهر الطبيعة فتجدنا على غير ما وجدناه .

ونسود الآن إلى وصل الحديث فيا يجوز قبوله من الجدل النظرية والأسئلة وما لا يجوز — فيا يجوز قبوله هو ما يمكن منطقيا أن نجد له وسيلة لتحقيقه ؛ فإذا وجدنا العقبة التى تحول دون التحقيق الفعل عقبة فنية ، أو عقبة تجريبية ، لم يكن ذلك مانعا من قبول الجملة أو السؤال من الوجهة المنطقية .

فالجلة القائلة إن على الوجه الآخر من القمر جبلا جلة مقبولة ، على الرغم من أن تحقيقها القلي مستحيل (القمر يواجهنا بنصف واحد بذاته لا يتغير ، فلا يرى سكان الأرض نصفه الثاني) ؛ هو مستحيل من الوجهة الفنية ؛ إذ ليس لدينا الآن وسيلة نظير بها إلى القمر فنرى وجهه الآخر ، وقد يكون مستحيلا تجريبييا كذلك ؛ بمعنى أنه ربما يقال إن قوانين الطبيعة نفسها تحول دون أن تطير الطائرات في الفراغ الخالي من الهواء بين الأرض والقمر ، ومع ذلك فالجلة مقبولة لأنها ممكنة التحقيق من الوجهة المنطقية ، ففي وسى أن أعرف نوع الظواهر الحسية التي يمكن للمشاهد أن يمارسها إذا وقف الوقفة التي تمكنه من . المشاهدة ، وليس هناك تناقض منطقي في أن يقف هذه الوقفة من القمر ، حتى على فرض وجود الاستحالة الفنية بل والاستحالة التجريبية التي تحول دون ذلك من الوجهة العملية .

لكن قارن ذلك بجملة ميتافيزيقية كالتى أسلفنا ذكرها : « المطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه ... » — فأنوع الظواهر الحسية التي عساي أن ألقاها إذا أردت التحقق من صدق هذا الزم ؟ إذا كان مستحيلا تحديد مثل هذه الظواهر المتوقعة ، فمستحيل مطلقيا أن آخذ في تحقيق الكلام صدقا أو كذبا ، إذ شروعى في عملية التحقيق ، مضمن تصويري لما عساي أن ألقاها من خبرة ، فإن استحالة هذا التصور استحالة بالتالى إمكان الشروع في التحقيق ؛ وإذن فمثل هذه الجملة بغير معنى ، لأنها مستحيلة التحقيق ؛ وليس الأمر قاصرا على قدرة حاضرة أو قدرة مستقبلية ، لأن الاستحالة ليست فنية ، بل ليست تجريبية ؛ وإنما هى — كما قلنا — استحالة منطقية تتضمن الاستحالاتين المذكورتين معا ، وهى مستحيلة منطقيا لأن فيها اجتماع نقيضين : أحدهما أننى قبلت هذه الجملة الخيرية على أساس أنها يمكن أن توصف بالصدق أو بالكذب (لأن ذلك هو تعريف القضية) والنقيض الآخر هو أن هذه الجملة لا يمكن أن نجد وسيلة لتصديقها

أو تكذيبها . نعم إن المتكلم في مستطاعه أن يحدد أفاضله بأى معنى يريد . فثلا يستطيع القائل بأن « للطلق يدخل في تطور العالم وتقدمه » أن يقول : إنى أقصد بكلمة « المطلق » هنا « المطر » أو « حرارة الجو » أو ما شاء من معان ؛ لكنه وهو يحدد لنا معناه ، محتم عليه أن يشرح الكلمة شرحا داخلا في حدود خبراتنا وإلا فلو استبدل بكلمة كلمة أخرى ، وكلاهما لا ندرى له مقابلا من خبرة حسية ، فسقطت المشكلة قائمة كما هي ، وسيظل كلامه خاليا من المعنى لاستحالة تحقيقه حتى من الوجهة النظرية .

ويفرق الأستاذ آير^(١) بين نوعين من التحقيق وهو يتحدث عن إمكان التحقيق من الوجهة للمنطقية : التحقيق « القوى » ، والتحقيق « الضعيف » . فالتحقيق القوى يكون حين تأتى الخبرة الحسية مدعومة لصدق القضية تدعيها تاما كاملا ، وأما الضعيف فيكون حين تأتى الخبرة مدعومة لصدق القضية على وجه الاحتمال ؛ ولما كانت القوانين العلمية (في العلوم الطبيعية) يستحيل فيها التحقيق الذى يجعلها يقينية ، فحقيقتها إذن من النوع « الضعيف » ؛ وكذلك قل في القضايا التى تحدثنا عن حوادث الماضى كقضايا التاريخ ، لأنه مهما اجتمع لديك من الشواهد على حادث معنى ، فعلى كلها لا تقطع بيقين — فلو استثنينا تعميل الحاصل — كالرياضة — وجدنا أن التحقيق دائما هو على سبيل الاحتمال وال ترجيح ؛ فسؤالنا في التحقيق لا يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما يجعل العبارة للزعمومة ذات يقين قاطع ؟ بل يكون : هل هناك من المشاهدات وسائر الخبرات الحسية ما له صلة بقرار صدق هذه العبارة للزعمومة أو كذبها ؟ فإن كان الجواب الثانى هو بالنفى ، كانت العبارة كلاما فارغا غير ذات معنى على الإطلاق .

إننا إذا لا نتصف فنشترط إمكان تحويل العبارة للقولة إلى خبرات حسية

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٣٧ من الطبعة الثانية .

تحويلاً كاملاً شاملاً ، لأننا لو طالبنا بذلك فقد لا ننتهي أبداً من تحقيق عبارة واحدة ؛ وحسبك في ذلك أن تنظر في جملة مثل « الكتاب على اللصقة » وتساءل نفسك ما نوع الخبرات الضوئية التي أتوقها لأثبت بها صدق هذه العبارة ، وسعبد أن هذه الخبرات الضوئية لا نهاية لمددها ولا حصر لدرجاتها ، لأنها خبرات تختلف باختلاف وقفاتك ومساقط الضوء وما إلى ذلك ؛ إنما نكتفي بقبول الجملة بأن نجد في حدود إمكاننا استدلال بعض الخبرات الحسية التي لها صلة بصديقها ، دون المطالبة بهذه الخبرات على سبيل الحصر والشمول .

طبّق هذا المقياس على هذه العبارة : « العالم الخارجي وهم » ؛ فستبدأ بسؤال نفسك : هل يمكن أن اتّمس أية خبرة حسية يكون لها صلة بصديق هذا الزعم ؟ ذلك مستحيل بحكم ما تقتضيه العبارة نفسها ، لأنها آسد عليك الطريق فلا تأخذ لك بالاتّجاه إلى الخبرة الحسية لأن هذه كلها وهم في زعمها ؛ لو قلت هذه ألوان أراها وتلك أصوات أسمعها ، وإذن فالعالم الخارجي حقيقة لا وهم ، فيقال لك بل الألوان والأصوات التي توهمتها ليست بمحاثات ؛ إذن فالذا ضاهي أن أقع عليه من خبرتي لأصدق هذه الدعوى ؟ قد يجب أحياناً على هذا السؤال بأن تصديق الدعوى هنا ممتد على خداع الحواس ، فقد ترى المين عصاً مكسورة في الماء حتى إذا ما لستها بيديك وجعلتها مستقيمة ، وهكذا ، وفي هذا دليل على أن مدركات الحواس أوهام ؛ لكنها لا تكون كذلك ما دمت أصحح أخطاء الحواس بالحواس نفسها ؛ وعلى ذلك فليس في وسعنا أن نجد من خبراتنا خبرة تلجأ إليها لتحقيق إن كان العالم الخارجي وحاً حقاً ، وبالتالي تكون هذه الجملة فارغة من المعنى .

لكن هنالك إشكالا في إمكان التحقيق كما شرحناه — يثيره الناقدون ، وهو أنه بناء على هذا للمقياس الذي أسلفناه ، لا يمكن تحقيق القضايا العلمية الكلية ولا قضايا التاريخ التي تحدثنا عن شيء مضي ؛ فأما القضايا العلمية الكلية فمبذرة

على هذا المقياس ، لأننا — مثلاً — حين نقول إن الخشب يطفو على الماء ، لا نسمى قطعة بذاتها من الخشب ولا منطقة بعينها من الماء ، وبالتالي لا يكون في استطاعتنا أن نستبعد من مثل هذه العبارة الكلية نوع الخبرة الحسية التي ستصادفنا إبان التحقيق ؛ وكذلك قل في قضايا التاريخ ، فقولنا — مثلاً — إن نابليون جاء في حملة على مصر سنة ١٧٩٨ لا يمكن أن تكون له وسيلة مباشرة لتحقيقه ، فليس بين الناس اليوم رجل اسمه نابليون جاء في حملة على مصر ، وليست السفن والجنود التي تكون حملة نابليون على مصر موجودة في جزء من أجزاء الأرض حتى نستطيع الرجوع إليها ، فكيف — إذن — يراد بنا أن نتوقع نوع الخبرة الحسية التي ستصادفها ، وكيف يتاح لنا أن نتحقق مثل هذه العبارة ؟

من أجل هذا نحوّل الأستاذ « آير » في وصفه لطريقة التحقيق الممكنة التي نتخذها مقياساً لما يميز قبوله من الجدل وما لا يميز ؛ فقال إن القضية التي نقبلها على أنها ذات مضمون واقعي ، ليست هي التي يمكننا أن نرجعها بذاتها إلى عبارات تصف الخبرة التي ستلاقيها مباشرة ، بل هي القضية التي نستطيع أن نستدل بعض العبارات منها ومن قضايا أخرى تضاف إليها ، على شرط ألا يكون في استطاعتنا أن نستدل تلك العبارات من هذه القضايا الأخرى وحدها^(١) .

فإذا أضفت إلى قضية « نابليون جاء في حملة على مصر » التي يراد تحقيقها قضايا أخرى كل منها يمكن أن يحقق بالحس المباشر ، كأن تصف في عدة عبارات بعض آثاره التي لا تزال قائمة ، أو بعض الوثائق التي يمكن الاطلاع عليها مباشرة أسكنك من هذه المجموعة أن تستدل ماذا عساك أن تتخبر إذا أردت أن تتحقق صدق القضية التاريخية المراد تحقيقها ، وهي « نابليون جاء في حملة على مصر » . وقد يزيد الأمر وضوحاً لو ضربنا مثلاً آخر من الحياة اليومية ، فالقاضي

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ٣٩ من الطبعة الثانية .

حين يحكم بأن « زيداً قتل عمراً بسكين » لا يستطيع أن يحقق هذه العبارة تحقيقاً مباشراً بالحقس ، لأن الحادث وقع في الماضي ولا يمكن إعادته أمام أبصارنا من جديد ؛ لكنه يستعين على ذلك بعدد من عبارات أخرى ، كل عبارة منها تصف شيئاً مما يمكن إدراكه بالحواس مباشرة ، بحيث إذا ضمنا هذه العبارات الأخرى إلى الحكم الأصلي ، القائل بأن « زيداً قتل عمراً بسكين » وجدنا أمامنا مجموعة يمكن أن نستنبط منها ما شئنا استنباطه من شواهد على أن الحكم صحيح ، على شرط ألا يكون في مستطاعنا أن نستنبط هذه الشواهد من العبارات الأخرى وحدها التي استعان بها القاضى ، مستغنياً بذلك عن القضية الأصلية ، وهي « أن زيداً قتل عمراً بسكين » لأنه لو أسكن تفسير كل شيء مع الاستغناء عن افتراض قتل زيد لعمرو ، لما كان لدينا الأساس الصحيح الذى نحكم به على صدق ذلك الحكم .

هكذا يكون لدينا طريقتان لتحقيق العبارة التي نزم أنها ذات مضمون واقعى ، طريق مباشر كأن أقول « هذه بقعة مستديرة من اللون الأصفر » مشيراً إلى برتقالة ، وطريق غير مباشر ، بأن أستعين بعدد من الشواهد التي تضاف إلى الجملة المراد تحقيقها ، فتبني لى مجموعتها وسيلة استنباط الخبرة الحسية التي يمكن أن أصادفها إذا كانت الجملة الأصلية صادقة .

ولعل هذا الشرح يبيننا على فهم ما أورده الأستاذ « آير » في مقدمة الطبعة الثانية من كتابه^(١) ، خاصة بطريقة تحقيق العبارات ، إذ قال : « إننى أزعم أن العبارة تكون ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، إذا كانت هي نفسها عبارة شهادية (أى عبارة تدل على ما يمكن مشاهدته مباشرة) أو إذا كانت عبارة ، لو أضيف إليها عبارة شهادية واحدة أو أكثر ، استغنت على الأقل عبارة شهادية واحدة لا يمكن استنتاجها من تلك العبارات للضافة وحدها ؛ وأزعم كذلك أن العبارة

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ١٣ ، ١٤ من الطبعة الثانية

تكون ممكنة التحقيق بطريق غير مباشر لو أوفت بالشرطين الآتيين : أولاً ، لو كانت بالإضافة إلى مقدمات أخرى تستتبع عبارة أو أكثر مما يمكن تحقيقه مباشرة ، وثانياً — لو كانت هذه المقدمات الأخرى لا تتضمن عبارة غير تحليلية أو غير ممكنة التحقيق بطريق مباشر ، أو غير ممكن تحقيقها في ذاتها بطريق غير مباشر .

خذ مثلاً بوضع سمة أخرى : أمامك عبارة « الماء يغلي في درجة مائة » فكيف يمكن تحقيقها ؟

أولاً ليست هذه العبارة مما يحقق بالشهادة المباشرة ، لأنه ليس في دنيا الواقع شيء اسمه « ماء » بصفة عامة ، إنما الذي في دنيا الواقع هو هذه الخفلة الجزئية من الماء وتلك الخفلة الجزئية منه ، وعلى ذلك فلا بد أن نلجأ إلى التحقيق بطريق غير مباشر ، بأن نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، مثل : ١ — « الماء في هذا الوعاء يغلي » ٢ — « الزئبق في الترمومتر يشير إلى رقم مائة » ٣ — « الدرجة الحرارية اصطلاحاً هي امتداد الزئبق بين خطين من خطوط الترمومتر » الخ ونلاحظ أن العبارتين الأولى يمكن أن تحققاً بالشهادة المباشرة ، وأن العبارة الثالثة جملة تحليلية تعتمد معنى اصطلاح على معين وإذن فلا تحقيق لها من عالم الحس ؛ وهذا يفسر لنا قول « آير » السابق ، من أن العبارة التي يمكن تحقيقها بطريق غير مباشر ، نضيف إليها عدة عبارات أخرى ، تكون إما ممكنة التحقيق مباشرة ، أو تكون عبارة تحليلية .

ثم يضيف الأستاذ « آير » إلى قوله السابق ما يأتي : يلاحظ أنني عندما ذكرت شرطاً إمكان التحقيق غير المباشر ، ذكرت صراحة شرطاً يميز أن تتضمن « المقدمات الأخرى » عبارات تحليلية ، وصرادى بذلك هو أن أنسج المجال للنظريات العلمية التي نميز عنها بمصطلحات ليست في ذاتها تدل على شيء مما يمكن شهادته بالحواس ، لأنه في مثل هذه الحالة يمكن إنشاء « قاموس »

يمكننا من تحويل هذه المصطلحات إلى عبارات يستطيع إخضاعها للتحقيق ؛
والعبارات التي يتألف منها قاموس ، قد تعتبر عبارات تحليلية ؛ وإلا لما وجدنا
فرقا بين النظريات العلمية وبين العبارات الميتافيزيقية التي نريد حذفها « غير أنني
أرى أنه مما يميز للميتافيزيق . . . أن عباراته ليست تصف شيئا مما يمكن ولو من
الوجهة النظرية أن يخضع للملاحظة ، ثم لا يقتصر أمره عند هذا الحد ، بل أنه
ليس هنالك قاموس يمكننا بواسطته تحويل العبارات التي يقولها الميتافيزيقي إلى
عبارات يمكن تحقيقها بطريق مباشر أو غير مباشر ^(١) » .

٦

« العبارة الميتافيزيقية هي قضية لا تجريبية ذات مضمون وجودي ؛ ويرى
الوضيئون أن أمثال هذه العبارة هي أشباه قضايا ؛ وإنما تقوم نظريتهم في ذلك
على أساس أول ، وهو أن الوقائع التي تصنف أمثال هذه العبارات ، يستحيل أن
يبدل عليها برهان منطقي أو منهج تجريبي ، وليس ثمة من سبيل غير هذين :
الاستدلال اليقيني (أى البرهان المنطقي) ومنهج التجريب ، فليس لدينا منهج
ثالث نقرر به معنى الصدق لعبارة ما ^(٢) » .

ولا يجادل الميتافيزيقيون في أن قضاياهم لا تجريبية ، إذ هم لا يستخدمون
خبرة الحواس حين يقولون — مثلا — « إن المنصر الممين يستحيل أن يتولد
عن عنصر آخر » (سينوزا) و « وجود الشيء هو نفسه إدراكه » (باركلي)
و « كل شيء قائم بالفعل فيه اتحاد مباشر بين الذات والوجود ، أى بين الباطن
والظاهر » (هيغل) .

لكن الميتافيزيقيين إذ هم لا يجادلون في أن قضاياهم لا تجريبية ، ترام
يزعمون أن ثمة مناهج أخرى للوصول إلى الحقائق ، من ذلك أن تبدأ الإجراءات

(١) Ayer, A.J., Language, Truth and Logic : ص ١٤ مقدمة اللجنة الثانية

(٢) Weinberg, J.R., An Exam. of Logical Positivism : ص ١٧٤ .

بالحدس المباشر ثم تولد من الحدوس نتائج عن طريق الاستنباط التياسي ، وعلى أساس هذا المنهج قامت الفلسفات العقلية في التاريخ الحديث ، كفلسفة ديكارت ، وفلسفة سبينوزا ، وفلسفة ليبنتز ؛ « وأيا ما كان المنهج الذي يستخدمه الميتافيزيقيون ، فلا شك أن الميتافيزيقا مؤلفة من مهارات لا تركز على التحقيق التجريبي ^(١) » .

ويسير الوضعيون المنطقيون في مهاجمتهم للميتافيزيقا على خطوتين :

١ — فهم أولا يبينون أن كل القضايا يمكن ردها إلى قضايا أولية ، مما يحققه بالخبرة الحسية تحقيقا مباشرا .

٢ — ثم يبينون ثانيا أن الميتافيزيقا إن هي إلا نتيجة أخطاء في منطق التركيب المنطوق لمهاراتها .

ونقصد بالقضية الأولية عبارة تحدثنا عن شيء فرد أو حالة جزئية مما يقع أو يمكن أن يقع لنا في مجرى الخبرة ؛ فقول « البرتقال أصفر » ليس قضية أولية بهذا المعنى ، أما قول « هذه البرتقالة صفراء » قضية أولية ، لأن الأولى تحدثني عن « البرتقال » بصفة عامة ، وخبرتي ليس فيها « أشياء عامة » ، إنما هي تتألف من جزئيات دائما ، فالعين لا تقع على « برتقال » بصفة عامة ، بل تقع على هذه البرتقالة أو تلك .

وقول إن كل قضية — مهما تكن — يمكن ردها إلى قضية — أو مجموعة قضايا — أولية ، فإذا استحال علينا ذلك ، كانت القضية المزعومة قد أشبهت القضية وليست بالقضية حقا ، أمضى أنها كلام فارغ من المعنى ، خدعنا بكونه يشبه الكلام المفهوم ؛ فقولنا « البرتقال أصفر » يمكن ردها إلى جملة قضايا أولية ، كل منها يتحدث عن برتقالة بذاتها معينة : « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة صفراء » ... وهكذا ، حين تكون البرتقالات ١ ، ٢ ، ٣ ... مما يمكن أن يشار إليه في مكان معين لتقع صورتها على عين الرائي .

(١) الصفحة نفسها من المصدر السابق .

ويجبل بنا في هذا الموضع أن نعيد ما ذكرناه في موضع سابق من اللغة التي
تصنعها أو نكتبها ، من حيث انقسام الألفاظ قسمين : ألفاظ هي أسماء لأشياء ،
وألفاظ بنائية تعمل على تكوين العبارة اللغوية دون أن تكون أسماء لأى شيء .
أى كلام تكتبه أو تقوله هو مجموعة رموز ، فإن كان الكلام مكتوباً كانت
الرموز تخطيطاً على ورق أو خشب أو ما شئت — تخطيطاً تقع صورته على عين
الرأى — ؛ وإن كان منطوقاً كانت الرموز موجات صوتية تبلغ أذن السامع ،
فكيف يكون لهذه الرموز معنى ؟

انظر إلى هذه الجملة : « الكتاب بين الدواة والقلم » — فلاحظ أولاً أنها
تتألف من خمس كلمات : « الكتاب » « بين » « الدواة » « و » « القلم » —
من هذه الكلمات الخمس اثنتان لا ترمزان إلى أشياء في العالم الخارجى ، وهما
كلمتا « بين » و « و » ، فليس هنالك « شيء » اسمه « بين » ولا شيء اسمه
« و » ؛ في هذه الحالة التي أصفها بـ « ببارق السافرة » ، عدد الأشياء ثلاثة ، هي :
١ — كتاب ، ٢ — دواة ، ٣ — قلم .

ولذلك ترام يفرقون في ألفاظ اللغة — منطقياً — بين ما يسمى بالكلمات
الشيعية ، وما يسمى بالكلمات البنائية ؛ الأولى أسماء لأشياء ، وأما الثانية فلا تسمى
شيئاً ، إنما هي تربط وتبنى الأسماء في كتلة يكون لها معنى وتتكون منها صورة .
ونمود فنسأل : كيف تتكسب الأسماء معناها ؟ الأسماء رموز مرفوعة على
ورق أو خشب أو غيرها ، أو موجات صوتية يهتذبها الهواء ، فكيف يكون
لهذه الرموز معناها ؟ — لاحظ جيداً أن الكلمات ليست هي الأشياء ، إن كلمة
« كتاب » ليست هي الكتاب الذى هو شيء يُحمل ويوزن ويقذف به ويقرأ
ويعزق ، وكلمة « قلم » ليست هي القلم الذى تحفظه فى مكتبك وتملؤه بالمداد
وتكتب به وتحاول إصلاحه إذا فسد ، وهكذا .

ليست الكلمة هي الشيء ، إنما هي ترمز للشيء ، أو تمثله ، أو تشير إليه ،

أو تدل عليه — فكيف أتيج لما أن فعل ذلك ؟ الجواب على ذلك غاية في اليسر ، على الرغم مما تقده للوضوح من أبحاث كثيرة يكتنفها انطباع والنموض ، تكتسب الكلمة قدرتها على الدلالة بسلبية الربط الذى هو من طبيعة الإنسان — بل والحيوان — كما يسجلها عالم النفس فى ملاحظاته وتجاربه ؛ أرى شيئاً يعنى ويقال لى « كتاب » ، فيرتبط للمرئ بالمسحور ربطاً يجعل الواحد قادراً على اجتلاب الآخر فى النعن ، فإذا سمعت صوت كلمة « كتاب » مقطوعة ، ارتسمت لدى صورة الكتاب كما رأيته ، فإن كنت قد رأيت كثيراً من الكتب ، فإن صورة واحدة منها ، أو عدة صور متداخلة مهوشة ، ستترسم نتيجة لسمعى كلمة « كتاب » — وكذلك قل فى الكلمة وهى مكتوبة ، هنا يرتبط مرئى بمرئى ، فإذا رأيت المرئى « كتاب » مرقومة على الورق ، جاءنى صورة الكتاب كما وقع لى فى خبرتى^(١) .

والصوت للمطوق أو الرسم للرقوم يكون غير ذى معنى ، إذا لم يكن قد ارتبط عندى بشئ ؛ من أجل هذا لا أفهم الصينى وهو يتكلم ، ويفهمه صينى مثله ، لأن أصواته لم ترتبط عندى بأشياء ، وارتبطت عند زميله ، وقد أرى الكلمة فلا أفهم لما معنى ، ثم يشار لى إلى مدلولها ، فبدأ الكلمة فى اكتساب معناها ، وإذا صادقها بعدئذ ، عرفت مدلولها .

وليس مهمة القواميس فى شرح الكلمات إلا هذه : تصادفك الكلمة فلا تفهم إلى ماذا ترمز ، فتبحث عنها فى القاموس ، فتجد إلى جانبها ترقياً على الورق ، تفهمه إذا كان قد سبق لك أن ربطته بشئ ، وعندئذ تأخذ فى ربط الكلمة الأولى التى كانت مجبولة للمنى بهذا الشئ نفسه ؛ أما إذا وجدت الترقيم الآخر هو نفسه غريباً عليك ، أى لم تجده مما كنت فى خبرتك السابقة قدر ربطته بسماء ، فستقل الكلمة التى تبحث عن معناها مجبولة للمنى .

(١) King, A., and Ketley, M., The Control of Language

الأول « كيف تسبل اللغة » .

قل لى أية جملة شئت — هذا من حقلك ، لكنه من حقى كذلك أن أسألك من معنى كل كلمة بما قد استخدمته فى جملةك ، فإذا شرحت لى الكلمة المجهولة بأخرى ، ولم أفهم هذه الأخرى ، فسيظل من حقى أن أسألك بثالثة ، حتى تنتهى آخر الأمر إلى الإشارة إلى اللسى فى عالم الأشياء ، فإن كان ذلك مستحيلا عليك ، كان كلامك فارغا من المعنى الذى زعمته له .

ونعود إلى ما بدأنا به الحديث ، فنقول إن كل عبارة ذات معنى ، لا بد أن يكون فى إمكاننا ردها إلى قضية أولية ، يكون الحديث فيها عن فرد يشار إليه ، أو عن حالة جزئية معينة من الحالات التى تقع أو يمكن أن تقع فى مجرى خبراتنا . وسنرى فيما بعد أن العبارات الميتافيزيقية يستحيل فيها ذلك ، وبالتالى فهم عبارات ليست بذات معنى ، فإذا قلت لى « المنصر لا يتولد عن عنصر آخر » سأطالبك بأن تردّها إلى جملة عبارات هى « المنصر لا يتولد . . » « المنصر لا يتولد . . » الخ حين يكون المنصر ١ ، ٢ . الخ جزئيات عما تقع لى فى خبرتى ، أو يمكن منطقيا أن تقع ، فإذا استجبت بأن « المنصر » ليس بما يقع فى خبرة حسية ، وبالتالى ليس له أفراد جزئية كما للبرقال والكتب والأفلام ، كان ذلك دليلا على أنك تستخدم كلمة غير ذات مدلول ، لأنها غير مرتبطة بشىء ، وقد رأينا أن الكلمة التى لا أجد عندى ما ترتبط به ، لا تكون عندى اسما لشيء . موضع الخطأ عند الناس فى كثير جداً من الحالات ، هو أنهم كلما صدروا عبارة يقولونها بكلمة ما ، حسبوا أن تلك الكلمة دالة على شىء بعينه ، وحسبوا بالتالى أنهم بمبارتهم تلك يصفون جانبها من جوانب العالم ؛ وإن تفكيرنا ليستقيم إلى حد بعيد إذا نحن وضعتا نصب أعيننا هذه التفرقة الهامة بين أنواع ثلاثة من العبارات ، هى :

١ — عبارات تتحدث عن أشياء جزئية فردية ، متمثلة فى أسمائها ؛ كقولنا — مثلا — « العقاد يقيم فى القاهرة » أو « الحرم الأكبر يقع على الضفة الغربية

من النيل « أو « هذه البرتقالة بنور بذور » الخ . . . نحن في هذه الأمثلة كلها نتحدث عن أفراد ، وفي كل حالة من الحالات نستطيع أن نشير إلى الفرد الذي نتحدث عنه ، فهو شخص « المقاد » في المثال الأول ، وهو « الحرم الأكبر » في المثال الثاني ، وهو « البرتقالة الواحدة المصينة باسم الإشارة (هذا) » في المثال الثالث — وفي أمثال هذه الحالات كلها ، تكون القضية التي نقولها قضية أولية ، ويكون تحقيقها مباشراً ، لأن كل قضية هنا صورة مباشرة لجزئ معين محدد يمكن الرجوع إليه بخبرتنا الحسية للتحقق من صدق الصورة الكلامية التي استخدمناها لتصويره ووصفه .

٢ — عبارات نتحدث عن كلمات لاعتنا أشياء ، كقولنا « المقاد كلمة مؤلفة من ستة أحرف » — وهما هنا أيضاً يكون التحقيق بالرجوع إلى الكلمة الموصوفة في العبارة رجوعاً مباشراً .

٣ — وعبارات ثالثة هي التي تسبب للناس كثيراً جداً من أخطائهم الفكرية ، لأنها نتحدث عن « كلمات » وبحسبها الناس متعذرة عن « أشياء » ؛ ويدخل في هذه المجموعة الثالثة كل عبارة موضوعها كلمة كلية ، مثل قولنا « القطن يزرع في مصر » و « السكر يذوب في الماء » و « الأنجليزى قليل الانفعال » الخ . . . فموضوع الحديث في العبارة الأولى ، وهو « القطن » كلمة لم تغلق لتطلق على فرد واحد من أفراد الكائنات ، كما هي الحال في كلمة « المقاد » أو « الحرم الأكبر » مثلاً ، لسكتها كلمة وضعت مشاعاً لأفراد لا حصر لمددها ، هي شجرات القطن ؛ وإذن قمم أحدث حين أقول « القطن يزرع في مصر » ؟ من أى كائن فرد من كائنات العالم الخارجى أصرف الحديث ؟

إننى في الحقيقة لو أردت لسكلامي أن يصور الواقع لوجب أن أحل عبارة « القطن يزرع في مصر » إلى عبارات كثيرة جداً ، يكون موضوع كل منها اسماً لشيء جزئى واحد ، فأقول : « هذه الشجرة هي من أشجار القطن »

و « هذه الشجرة هي من أشجار القطن » و « هذه الشجرة هي من أشجار القطن » ... الخ ، والشجرة ، والشجرة ، والشجرة ... كلها مزودة في مصر ؛ عندئذ فقط يمكنني أن أحقق كل عبارة جزئية من هذه العبارات التحليلية تحقيقاً مباشراً بالرجوع مباشرة إلى الكائن الواحد الفرد الذي يكون موضوع الحديث في كل عبارة على حدة .. بعبارة أخرى يستحيل تحقيق العبارة المحتوية على كلمة كلية بنير الرجوع إلى المفردات التي تطلق الكلمة على مجموعها .

فافترض أنني أردت الرجوع إلى المفردات التي تمثلها الكلمة الكلية الواردة في الجملة ، فلم أجد أفراداً جزئية لها ، ثم لم أتصور إمكاناً تجريدياً حسيماً لوجود مثل هذه الأفراد ، فإذا أقول عن الجملة ؟ أقول إنها فارغة لا تحدث عن شيء قط — لا فعلاً ولا إمكاناً .

خذ لذلك مثلاً هذه العبارة الليتافيزيقية الآتية : « النفس الإنسانية كانت موجودة في عالم روعي قبل حلولها في الجسد » — كيف أنهم هذه العبارة فهماً منطقياً سليماً ؟

لا بد أولاً من تحليل كلمة الموضوع ، وهي « النفس » تحليلاً يبين المفردات الجزئية الواقعة في العالم الخارجي ، التي تنطوي تحت هذه الكلمة ؛ فلاحظ جيداً أن الكلمة الكلية — كما أسلفنا لك الحديث — لا تسبى شيئاً بداته ، إنها ليست اسماً يطلق على فرد كما تطلق أسماء الأعلام على أفرادها ، هي في الحقيقة وصف تشترك فيه مجموعة أفراد ، فينبغي أولاً أن نشر على تلك المجموعة من الأفراد ، أو على واحد منها على الأقل ، ونختار له اسماً من عندنا ولكن الرمز « س » ، ثم نقول إن « س » هذه التي يمكن أن أراها أو أسمها أو ألسها ، هي من مجموعة الأفراد التي أطلق عليها كلمة « نفس » ولكن حين ألتبس هذا الفرد بين أفراد العالم الخارجي فلن أجد ، وإذن فالوصف بكلمة « النفس » لا ينصرف إلى شيء ؛ هذا فضلاً عن أن عناصر الوصف نفسها الهالة عليها كلمة « نفس » لن تكون

من بين عناصر التجربة الحسية ؛ وبهذا تخلو تجربتنا المكثفة من الموصوف وصفته
على السواء ، فقيم الحديث ؟

سيقال هنا بالطبع : إنك تطالب بالشور على فرد جزئى بين الأشياء المادية
المحسوسة ، وتطالب كذلك بأن يكون وصفه بكلمة « النفس » مشتملا على
عناصر مما تدركه الحواس ؛ لكننا نخذلك عن « أشباه » لا تحس ، فلا هي
ولا صفاتها مما يمكن أن تراه بعينك أو تسمه بأذنك ... ولا بد أن يكون القارى
قد عرف الآن فى وضوح بماذا نجيب على مثل هذا الاعتراض ؛ ستجيب قائلاين ؛
إذا كان الأمر كذلك ، فأنت تخدعنى بالرموز اللغوية التى تستخدمها ، لأن الرمز
لا كيان له إلا أن يرمز لشيء ، وارتباط الرمز بمرموزه هو الذى يحمل للرمز معناه ،
فإذا لم يكن هنالك الشيء الذى يرمز إليه الرمز الذى تستعمله فى حديثك ، فعلام
تتحدث ؟ ماذا تصف لى وماذا تُصوّر ؟ ماذا أرجع إليه إذا أردت أن أصدقك
فيما تزعمه ؟ أم تظله لزاماً على أن أنصت لما تقوله إنصت الذى يجب أن يصدق
بغير مراجعة ولا تحقيق ؟

وددت لو استطعت أن أكرر القول ألف مرة حتى يثبت فى الأذهان ،
أعنى القول بأن الكلمة ليست هى مسماها ؛ « الكلمة » شيء من الأشياء ،
و « مسماها » شيء آخر ؛ والاصطلاح هو الذى يحمل اتفاقاً بين الناس على أن
« الكلمة » تعُمل محل « للشيء » تسهيلاً للتضام ؛ فإذا وجد الطرف الأول دون
الطرف الثانى ، كان حديثك فى غير موضوع ، أى أنه كان حديثاً لا يشير إلى
شيء ولا يعنى شيئاً .

٧

وإذا كانت المهارات اللغائية رموزاً فارغة خالية من الدلالة وللغى ،
إذا كانت المهارات اللغائية كلاماً لا يرفع السامع شيئاً لأنه لا يدل على شيء ،

فكيف وقع هذا الوم السجيب ؟ كيف تمت هذه الأسطورة الكبرى ، فامولات
الكتب بها واشتد الجدل بين أصحابها ؟

نشأت الميتافيزيقا من خلطة أساسية ، هي التي أشرنا إليها في ختام الفقرة
السابقة ، وهي الفن بأنه ما دامت هناك كلمة في اللغة ، فلا بد أن يكون لها مدلول
ومعنى ؛ وكثرة تداول الكلمة ، ووجودها في القواميس يزيد الناس إيماناً بأنها
يستحيل أن تكون مجرد رقم أو مجرد صوت بغير دلالة ؛ لكن التحليل يبين
لك أن مئات من الألفاظ المتداولة والسجلة في القواميس هي ألفاظ زائفة ، أو هي
« أشباه ألفاظ » كما يسميها رجال الوضعية اللغوية ؛ وما أعبه الأمر هنا بطرف
يتداوله الناس في الأسواق مدة طويلة على أنه يحتوي على ورقة من ذوات الجنيه ،
حتى يكتسب الطرف قيمة الجنيه في الماملات ، ويبدئ يحسب متشكك ويقض
الطرف ليستوثق من مكنونه ومحتواه ، وإذا هو فارغ وكان ينبغي أن يبطل البيع
به والشراء ، لوثقه الناس إلى زيفه من أول الأمر .

وسأسوق لك فيما يلي أمثلة من المسائل للميتافيزيقية ، تبين كيف نشأت كل
مشكلة منها من وجود « كلمة » ثم من الفن بأنه ما دامت « الكلمة » قائمة ،
فلا بد كذلك أن يكون لها مدلول قائم ، فإذا لم يكن مدلولها ذلك مما يقع في مجال
الخطورة الحسية ، قيل إنه لا بد أن يكون في عالم آخر غير عالم الحس .

وأول مسألة أسوقها للتوضيح ، مسألة « المنصر » أو « الجומר » أو « الشيء
في ذاته » .. فلنح في حديثنا إذ نتحدث عن البرتقالة مثلاً ، نقول عبارات كهذه :
« البرتقالة صفراء » « البرتقالة مستديرة » « البرتقالة حلوة » الخ .

ولما كانت كل كلمة من الكلمات التي استخدمناها هنا لتدل على صفات
البرتقالة ، وهي كلمات « صفراء » و « مستديرة » و « حلوة » — أقول لما كانت
كل كلمة من هذه الكلمات دالة على شيء خارجي في البرتقالة ، فهناك القيمة
الضوئية التي أسميها « أصفر » وهناك الشكل الذي أسميه « استدارة » وهناك

العلم الذى أسميه « حلاوة » ؛ فقد بقى أن أعرف أين مدلول كلمة « البرتقالة »
 إذا أبعدت عنها العناصر التى فرغت من تسميتها بأسماء الصفات الساقطة الذكر ؛
 بعبارة أخرى : هبى طرحت منها اللون والشكل والطعم وسائر هذه الصفات ،
 وهبى كلما أبعدت عنها صفة حذفت من كلامى اللفظة الدالة على تلك الصفة ،
 أفلا تبقى لى بعد كل هذا الطرح والحذف كلمة « برتقالة » ؟ فأين مدلولها بعيدا
 عن مجموعة هذه الصفات ؟ ها هنا بين أيدينا كلمة « برتقالة » فلا بد أن يكون لها
 معنى ؛ غير أنى حين أخرج إلى عالم الحس ، لن أجد إلا الصفات الخمسة للشيء
 فى الكلمات « أصفر » و « مستدير » و « حلو » الخ ، وإذن فالنتيجة الحتمية
 لذلك هى أن يكون هناك « عنصر » يخفى عن الحواس جميعا ، هو « جوهر »
 البرتقالة ، أو هو « البرتقالة فى ذاتها » التى توصف بالأصفر والاستدارة والحلاوة .
 وهكذا نشأ مشكلة ميتافيزيقية من النظر الخاطئ إلى تكوين العبارة
 القنوية ؛ فما دامت العبارة القنوية موضوعها كلمة « برتقالة » ومحولها كلمة « صفراء »
 ثم ما دمت قد عثرت على مدلول « صفراء » فلا بد أيضا أن أبحث عن مدلول
 لكلمة الموضوع ، وإذا لم أجده فى هذه الدنيا فلأفرض له عالما آخر وراء السحاب !!
 للبتداً النحوى فى الجملة كعمل وحده عند الفلاسفة الميتافيزيقيين أن يكون « دليلا
 على وجود كائن فى العالم الخارجى » ؛ ولو اعتمدنا على التحليل للمنطق فى فهم العبارة
 لتبين أن حديثنا عن الشيء وظواهره لا يدل على أن الشيء يمكن قياسه مستقلا
 عن ظواهره ، إنما الذى جله يستقل فى كلمة وحده ، غير الكلمات الدالة على
 الظواهر ، هو طريقه اللغى فى التمييز لا أكثر ولا أقل ؛ ليس حتما أن أبحث
 للظواهر عن « عنصر » محورى ترتبط به لتكون « شيئا » ؛ فيكفى أن ترتبط
 هذه الظواهر بعضها ببعض ، ولا حاجة بنا إلى افتراض شيء وراءها يجمعها مما
 على نحو ما ؛ وإذا لم يستطع الميتافيزيقي أن يرى كيف يمكن للأصفر والاستدارة

والخلابة وغيرها من صفات البرتقالة أن ترتبط بنير محوّر بربطها ، فما ذاك إلا لأنه لم يستطع أن يحلل اللفظ وطرائق بنائها .

ونخذ مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، هي مشكلة « الوجود » فلأننا نقول عبارات كهذه : « البرتقالة موجودة على اللصدة » و « الكتاب موجود في المكتبة » و « القلم موجود في الحافظة » الخ ، إذن فكلية « الوجود » هذه لا بد أن يكون لها دلالتها مستقلة عن الأشياء المختلفة للتصنيف بها ؛ أعني أنه حتى لو لم يكن هنالك برتقالة وكتاب وقلم الخ ، فسيظل هنالك « وجود » ؛ ثم يفتى الميتافيزيقي في البحث عن خصائص هذا « الوجود » الذي يتصور قيامه بنير « للوجودات » .

والخلاصة هنا كذلك ناشئة من عجز من فهم اللفظ وطرائق تركيبها ؛ فالميتافيزيقي يحسب عبارتين كهاتين : « البرتقالة صفراء » و « البرتقالة موجودة » من قالب واحد ومن نمط واحد ؛ وما دام يمكن في العبارة الأولى أن أجرد « الاصفرار » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ فكذلك يمكن في العبارة الثانية أن أجرد « الوجود » عن البرتقالة لأبحث فيه على حدة ؛ ولئن كانت البحث في اللون من شأن عالم الطبيعة ، فالبحث في « الوجود » هو من شأن عالم الميتافيزيقا .

لكن لحل العبارتين تجدهما متشابهتين في الصورة النحوية ، مختلفتين أشد اختلاف في النمط اللطقي ؛ فالاصفرار في العبارة الأولى محمول أو صفة تصف موضوعها ؛ أما « الوجود » في العبارة الثانية فليس صفة^(١) ، إنك تستطيع أن تشير إلى البرتقالة أو ترمي إليها ، بنير حاجة منك إلى النطق بكلمة « موجودة » ، فهذه الكلمة لا تضيف معنى جديداً ، ولا تزيد البرتقالة صفة على صفاتها ؛ إذ

(١) راجع في ذلك كتاب « كانت » : « لقد العقل الخالص » الترجمة الإنجليزية للأستاذ

Kemp Smith ص ٥٠٠ — ٥٠٧ .

يكفى أن نسمى شيئاً ما بأنه « برتقالة » ليكون ذلك وحده كافياً للاعتراف بوجود ذلك الشيء ، فنحصل الحاصل أن تضيف كلمة « موجود » إلى الشيء الذى نسميه .

وجود « الكلمة » ليس دليلاً على وجود المسمى وجوداً حقيقياً فى عالم الأشياء — هذا هو لبدا الرئيس الذى نستخدمه فى رفض كثير جداً من العبارات الميتافيزيقية ... ولواتبت الفلاسفة الميتافيزيقيين فى ظنهم بأن « الكلمة » لا بد لها من « معنى » لرأيت عديم مجها ، إذ ترام إزاء عبارات كهذه « النول حيوان غيف » و « المتقاء طائر طويل العمر » الخ يحتمون أن يكون هناك غيلان وعقاقات ، وإلا فلوم تكن النيلان والمتقاقات موجودة فإذا تدل عليه هذه الكلمات وأمثالها ١٩ — لكنهم يطعون أن مللنا هذا ليس فيه غيلان وعقاقات ، فترام يفرضون علماً آخر غير هذا العالم التجريبى ليكون مسكناً لكل هذه الكائنات التى تعجز الحواس عن إدراكها (١)

وهذا بعينه هو الخطأ الذى وقع فيه أمثال « هيدجر » الذى يبنى فلسفته على أن « المدم » شيء يحيط به الغائز وغوض — ويختار « كارناب » فقرات من « هيدجر » ليوضح بها كيف ينشأ الكلام الفارغ عند الميتافيزيقيين ، ومن أم هذه الفقرات المختارة للتوضيح ، الفقرة الآتية : « لا يجوز لنا أن ندرس إلا ما هو موجود ، وبعد ذلك — لاشئ ؛ الموجود وحده ، ثم — لاشئ ؛ الموجود فى تفرذ ذاته ، ووراء ذلك — لاشئ ؛ لكن ماذا نقول فى هذا « اللاشئ » ؟ هل هناك « لاشئ » لجرد انعدام الوجود ، أعنى لجرد السلب ؟ أم أن الأمر على عكس ذلك تماماً ، بمعنى أن اللاشئ موجود ثم يتبع وجوده وجود « السلب » و « ليس » ؟ إنى أقرر أن وجود « اللاشئ » أسبق من

(١) راجع طريقة برتراند رسل فى تحليل أمثال هذه العبارات ، فى الفصل السادس .

وجود « ليس » ومن وجود « السلب » ؛ فأين تبحث عن « اللاشيء » ؟
كيف نلتئمسه وكيف نجده ؟ ... » ^(١) .

فانظر إلى هذه العبارة ؛ لتعلم كيف استعمل الفيلسوف كلمة « لا شيء » فلما
نشأت الكلمة ، راح من فوره يسأل : أين تبحث عن اللاشيء ؟ كيف نلتئمسه
وكيف نجده ؟ وهكذا تنشأ المشكلات الميتافيزيقية من « لا شيء » !

(١) Weinberg, J.R., An Examination of Logical Positivism : ص ١٨٠ .

الفصل الرابع

نسية الخير والجمال

١

الغاية الرئيسية من هذا الكتاب هي بيان أن العبارات الميتافيزيقية خلو من المعنى ، مع تحديد « الميتافيزيقا » بأنها البحث في أشياء لا تقع تحت الحس ، لا فعلا ولا إمكانا ، لأنها أشياء بحكم تعريفها لا يمكن أن تدرك بحاسة من الحواس ؛ ومن بين هذه الأشياء غير المحسة ، التي يكتب عنها الفلاسفة ، الخير والجمال ؛ ولذلك فمن تلك العبارات التي تتحدث عن الخير وعن الجمال في زمرة الميتافيزيقا بالمعنى الذي حددناه لها ، وبالتالي فإننا نرى العبارات التي تتحدث عن هاتين القيمتين في الأشياء — قيمة الخير وقيمة الجمال — خالية من المعنى ، ولا تصلح أن تكون علما ولا جزءا من علم .

وقبل الدخول في تفاصيل البحث ، يحسن أن أوضح للقارئ ما أريده حين أقول إن « الخير » و « الجمال » ليسا مما تدركه الحواس ؛ لأنه ربما يجب لنفسه كيف يمكن أن يقال فيها مثل هذا القول ، مع أنه « يرى » و « يسمع » أشياء بينما ، توصف بأنها خيرة أو بأنها جميلة ؛ أفلا يكون عندئذ بمثابة من يدرك الخير والجمال بحواسه ؟

والحقيقة أن الإجابة عن سؤاله هذا بالنفي ، فيه سبق إلى تأييد وجهة نظر بينما في الخير والجمال ، هي وجهة النظر التي نأخذ بها ؛ وإيهام بأنها وجهة النظر الوحيدة في الموضوع ، مع أننا ولا شك نعرف ونسترف بوجود وجهة أخرى للنظر ، لها أنصار وأصحاب من أقوى من عرفت الفلسفة من رجال ، وهي وجهة النظر

القائلة بأن صفة « الخير » وصفة « الجلال » تدركها الحواس — السمع والبصر مثلا — كما تدرك صفات أخرى كثيرة كاللون والطعم ؛ فكما أن الوردة رائحة زكية اسمها بأنفى ، فكذلك لها « جلال » أراه ببنى .

لكننا مع اعترافنا بوجود طائفة من الطراز الأول من المفكرين ، ترى أن الخير والجلال موجودان كائنان فعلا خارج الإنسان ومشاعره ، وأنه حق لو انعمى أفراد الإنسان جميعا من وجه الأرض ، لبقى هنالك فى العالم شيء اسمه خير وشيء اسمه جمال ، كما يبقى فيه شيء اسمه شجرة وآخر اسمه جبل ... أقول إننا مع اعترافنا بوجود طائفة ممتازة من المفكرين تأخذ بهذا الرأى ، إلا أننا سندافع فى هذا الفصل عن وجهة النظر الأخرى التى تجعل قيمة الشيء — خيرا كانت أو جمالا — مجرد شعور ذاتى عند الإنسان نحو الشيء ؛ وليست هى بكائنة فيه ؛ فأنا حين أنظر إلى الوردة — مثلا — وأقول عنها إنها « جميلة » فالتى أراه هو بقعة من اللون ذات شكل معين ، لها أبعاد معينة يمكن قياسها ويمكن رسمها على الورق ، كذلك « أرى » فى الوردة تركيبا كياويا معينا إذا حللتها ، لكننى لن « أرى » فى الوردة عنصرا اسمه « جمال » ، وإذن فوصفى لها بهذه الصفة هو شيء أضيقه لها من عندى ، وإن شئت دقة فقل هو وصف لشعورى إزاءها لا وصف لها هى ؛ وعلى هذا لا يكون « الجلال » من بين ما أدركه من الوردة بحواسى ، فالعبارة التى تحتوى على كلمة « جمال » هى عبارة فى الحقيقة تتحدث عما ليس يُسَمَّى ، أى أنها عبارة ميتافيزيقية ، سببين فيها لى كيف تغلغل من المعنى .

فالتقارر الذى سيجب لنفسه منذ بداية الحديث ، كيف يقال عن « الخير » وعن « الجلال » إنها ليسا بما تدركه الحواس ، مع أنه يرى بعينه ويسمع بأذنيه أشياء خفية أو جميلة فى ذاتها ، وما مهمة الحواس إزاءها إلا إدراكها كما تدرك ضوء الشمس وصورة الجبل ؛ مثل هذا التقارر هو فى حقيقة أمره فى حكم من يأخذ بمذهب معين فى الخير والجلال ، هو المذهب الذى يحمل « القيم » موضوعية

وإنما كُتب هذا الفصل لمحاولة إقناعه بأن « القيم » جزء من ذاته هو ، وأن العالم الخارج عن ذاته لا خير فيه ولا جلال ، وإنما هو عالم من أشياء ، فإذا أراد أن يقف إزاءها وقفة العالم الذى ينطق كلاماً ذا معنى ، كان لا بد له من قصر الحديث على وصف ما يراه فضلاً عما يسمعه وما يحسه بسائر حواسه ، دون إضافة شيء من ذات نفسه إلى الوصف ، وإلا فقد أراد لنفسه شيئاً غير العلم وبجمله .

٢

إننا سنقصر حديثنا فيما يأتى على العبارات الأخلاقية ، التى ترد فيها كلمات مثل « خير » و « واجب » إلخ ، حصراً لدائرة البحث وتركيزاً لانتباه القارئ ؛ وذلك على اعتبار أن ما يجوز قوله عن العبارة الأخلاقية ، يمكن أن يقال كذلك عن العبارة الجمالية ، من حيث أن كليهما تشمل ألفاظاً دالة على « قيمة » — كائنة ما كانت — ومظم مجهودنا الآن موجّه إلى إثبات أن العبارة التى نتحدث عن « قيمة » شيء — « خيراً » كانت أو « جالاً » — هى عبارة فارغة من المعنى .

فأول ما نقوله فى هذا الصدد ، هو أن لفظة « ملين » ينبى أن نميز أحدهما من الآخر تمييزاً واضحاً ؛ وهما : التعبير من جهة والتصوير من جهة أخرى ^(١) ؛ ونقول عن العبارة القنوية إنها تعبيرية ^(٢) حين نريد أن نقول إنها منصرفة إلى إخراج ما يشعر به القائل داخل نفسه ، مما يستحيل على سواء أن يراجعه فيه ، لأنه شعور ذاتى خاص به ، كشعوره بالألم أو بالذلة مثلاً ، ثم نقول عن العبارة القنوية إنها تصويرية ^(٣) حين نريد القول بأنها قد أريد بها أن تصف شيئاً خارجاً عن ذات القائل ، ولن شاء أن يراجع هذا القائل فى مطابقة الوصف على

(١) Carnap, R., Philosophy and Logical Syntax : ص ٢٣ .

(٢) Expressive

(٣) Representative

الشيء الموصوف ، ليرى إن كان وصفاً صادقاً أو كاذباً ؛ وهذا التقسيم في استعمال اللغة ، هو نفسه ما قصد إليه الأستاذ ريتشاردز « حين جعل اللغة إما تستعمل « استعمالاً علمياً » أو « استعمالاً انفعالياً »^(١) وهو يريد بالاستعمال العلمي أن تسمى « العبارة وصفاً لشيء خارجي ، لا يتدخل فيه الإنسان بمشاعره ، كأن يصف الجرافى — مثلاً — جبال المهملابا من حيث ارتفاعها وتكوين صخورها وهكذا ؛ ويريد بالاستعمال الانفعالى لغة أن تسمى « العبارة معبرة عن الحالة الوجدانية لقائلها . وعلى هذا الأساس يمكن أن نقسم مذاهب الأخلاق قسمين : مذاهب تصويرية وأخرى تعبيرية .

فن الفلاسفة الأخلاقيين فريق يرى أن أية عبارة تعبر بها عن حقيقة أخلاقية ، كقولنا مثلاً « إن الوفاء بالوعد واجب » أو « إن الإحسان إلى الفقير خير » ، إنما هي عبارة تصف شيئاً كائناً بنقض النظر عن نفس القائل ومشاعره ؛ فهناك — فى رأيهم — فى العالم الخارجى أعمال يمكن مشاهدتها تسمى « الوفاء بالوعد » وهناك صفة تصف تلك الأعمال ، هى صفة « واجب » ليست من خلق الإنسان ولا من خياله ، إنما هى صفة موضوعية — كارتفاع جبال المهملابا — لا تدخل للإنسان فيها ، ولا حيلة له فى تغييرها أو تحويرها ، وكل ما عليه فى هذا الصدد هو أن يسجل ما هنالك واصفاً له ومقرراً لما يحمله تقرير الناقل الذى لا يحذف مما يرى شيئاً ولا يضيف شيئاً ؛ وكذلك قل فى العبارة الثانية « الإحسان إلى الفقير خير » فعن « خير » كآية صفة أخرى من الصفات للوجود فضلاً ، ولقى ستظل موجودة فى الأشياء ، سواء بقى على ظهر الأرض إنسان يراها ويحلمها ، أو فنى الناس عامة ... عند هذا الفريق من فلاسفة الأخلاق ، أن للمنى الأخلاق قائم كائن ذو خصائص معينة ، فإذا ما جاء الإنسان ووصف معنى من هذه المعانى نتيجة لبحث قام به فى الأشياء الخارجية أو فى ذات نفسه ، فهو إنما يصف حقيقة

(١) Richards. A. I., The Principles of Literary Criticism الفصل ٣٤ .

لم يكن له يد في إيجادها وإن يكون له يد في تغييرها ؛ وإذن فن وجهة نظرم هذه تكون « القيمة » موضوعية تُدرك وتوصف بسيارة وصفية علمية ؛ ولئن رأينا الشعوب المختلفة في المصور المختلفة قد تباينت في أحكامها الخلقية ، فليس ذلك راجعاً إلى كون المائى الخلقية نسبة تنفهر بجنور الناس ، بل هو اختلاف في تشخيص الحقيقة ووصفها على النحو الصحيح ، كما قد اختلف الناس يوماً في شكل الأرض أمسطح هو أم كرى ، وسيجيء يوم يستطيعون فيه جميعاً أن يثبتوا إلى حقيقة أخلاقية واحدة ، يرونها جميعاً على السواء ويصفونها جميعاً وصفاً يشتركون فيه ، كما قد جاء يوم ائبدوا فيه — بعد خلاف — على شكل الأرض ، وكذلك قل في الحقائق الجالية .

ومن الفلاسفة الأخلاقين فريق آخر يرى غير ذلك الرأي ، إذ يرى أن الصارة الأخلاقية — وكذلك الجالية — هى جملة تسميرية ، لا تزيد على كونها تسميراً عما في نفس القائل من شعور ذاتى خاص به ، وعندئذ يستحيل أن يقف السامع منه موقف المصدق أو المكذب لما يقول ، لأنه لا سبيل إلى مراجعته فيما يقول ، وكيف يراجع وهو لم يقل عن العالم المشترك بينهما شيئاً ، إنما نطق بشئ أشبه بالصراخ — مثلاً — أو بتهقئة الضحك ؟

وإلى هذا الفريق الثانى ينسب صاحب هذا الكتاب ؛ وهو يحاول بهذا الذى يكتبه أن يقنع القارئ بهذه الوجهة من النظر .

٣

ما معنى أن يختلف اثنان (أو أن يتفقا) فى حكم أخلاق معين ؟ هل يكون اختلافهما (أو اتفاقهما) شيئاً بنظيره فى العلوم الطبيعية ، بحيث لا يكون الفرق بين اختلافهما على حكم أخلاق وبين اختلافهما على حكم من أحكام العلوم الطبيعية الأخرى ، إلا بمقدار ما هنالك من فرق فى مادة البحث ؟ « إننا إذا استطعنا أن نجيب عن هذا السؤال ، فقد ظفرنا بما يحدد لنا المشاكل للمعارية

[الخاصة بالأخلاق والجمال مثلا] بوجه عام ^(١) .

هناك ضربان من الاختلاف : (١) اختلاف في الرأي . (٢) واختلاف في الليل والموى ^(٢) .

(١) أما اختلاف الرأي فهو هذا الذي يقع بين الباحثين في العلوم الطبيعية ، وبين المتحدثين في شئون الحياة اليومية الجارية (ونستثنى الآن ما يمس أمور الأخلاق والجمال لأنهما موضوع البحث) ؛ فإذا اختلف عالمان طبيعيان في كيفية اعتقال الضوء ، فهذا اختلاف في الرأي ، وإذا اختلف مؤرخان في شيء يتعلق برحلة كولبس إلى أمريكا فهو اختلاف في الرأي أيضا ، وإذا اختلف شخصان على ثمن اللحم في السوق اليوم فهو كذلك اختلاف في الرأي ؛ وفي كل هذه الحالات جميعا ، يصح النقاش بين المختلفين ، لأن هناك مرجعا يمكن الرجوع إليه والاهتماء به — ولو بعد حين — إلى الحق الذي تنتهي الخصومة عند إدراكه .

(٢) وأما الاختلاف في الليل والموى فشيء غير ذلك ، لأنه ليس اختلافا في إدراك شيء موضوعي خارج عن الحالة النفسية للشخصين ، إنما هو اختلاف في الرغبات والأفراض ، هو اختلاف بينهما فيما يشبع الحاجة عند كل منهما ، فالذي يشبع الحاجة عند أحدهما يختلف عما يشبع الحاجة عند الآخر ، والأمثلة الآتية توضح ما نريد ^(٣) .

رجلان أرادا اختيار مطعم مناسب يتناولان فيه طعام الشاء معا ، فيفضل أحدهما مطعا فيه موسيقى ، ويؤثر الآخر مطعا آخر لا عزف فيه ؛ فهما إذن يختلفان ولا يسهل اتفاقهما على مطعم بيته ، والاختلاف مصدره تباين الرغبات وما يشبعها عند كل منهما ، وبالطبع لا سبيل إلى حسم الخلاف بينهما ، إلا أن ينزل أحدهما عن رغبته كارها .

(١) Stevenson, C.L, Ethics and Language : ص ٢٠٠ .

(٢) للرجع السابق نفسه . فقرة ٢ من الفصل الأول .

(٣) الأمثلة مأخوذة من للرجع السابق ، ص ٣ .

رجل وزوجه يريدان إقامة حفل في دارهما ، لكنهما يختلفان اتجاها ، فالزوجة مزاجها أن تخالط أبناء الطبقة المتأخرة بنفض النظر عما يكون بينها وبينهم من صداقة أو عداوة ، وأما الزوج فيؤثر أن يلازم أصدقاءه الأقدمين أياما كانت طبقتهم الاجتماعية ، فمندئذ يختلفان في تعيين أسماء من يدهوانهم ، ولا سبيل إلى الاتفاق بينهما ، لأنه ليس هنالك حقيقة خارجية قائمة ، يمكن الرجوع إليها كي ينقسم الخلاف .

أمين على متحف عام يريد أن يزود المتحف بصور أخرى تضاف إلى ما فيه من صور ، ويرى أن تكون الزيادة كلها صورةا لرجال الفن المعاصرين ، لكن مستشاره يأبى عليه ذلك ، ويصر على أن تكون صور المتحف لرجال الفن الأقدمين ؛ فهاهنا أيضا خلاف في الليل والدوق ، لا سبيل فيه إلى اتفاق بالرجوع إلى فيصل خارجي كما هي الحال في العلوم الطبيعية مثلا .

أثم ترى الأخطار في لعبة الكرة ولا تحب لابنها أن يشترك فيها ، والابن نفسه يرى أن في اللعبة نفس الأخطار التي تراها أمه فيها ، لكنه مع ذلك يريد أن يشترك في اللعب ؛ فهاهنا اتفاق على الحقيقة للوضعية ، لأنهما متفقان على الأخطار المحتملة الوقوع ، ثم هما بعد ذلك يختلفان في الرغبة ، فالأم ترغب في شيء والابن يرغب في شيء آخر ، وواضح أن الاتفاق بينهما لا يقرره شيء خارج عن نفسيهما معا .

« وهكذا يقال عن شخصين إنهما يختلفان في الليل حين يقفان وقتبين متعارضتين إزاء شيء بينهما ، فأحدهما يقبله والآخر لا يقبله ^(١) » .

من ذلك ترى أن الاختلاف بين الناس يكون أحد ضربين ؛ فهو إما اختلاف على وصف أمر وتفسيره وصفا وتفسيره يراد بهما مطابقة الواقع الخارجي ، وهذا هو ما أطلقنا عليه اسم « اختلاف الرأي » وإما أن يكون اختلافا في الميول

(١) للرجع السابق ، ص ٣ .

والأهواء ، وعندئذ لا يكون نفع سبيل إلى الاتفاق ، إلا أن يُكره أحد المختلفين على قبول أمر لم يكن برضاه ، وليس الإكراه اتفاقاً بالمعنى الصحيح .
وقد يحدث أحياناً أن يكون الاختلاف القائم اختلافًا في الرأي ، ويُظنُّ خطأ أنه اختلاف في الهوى ، أو أن يكون الاختلاف القائم اختلافًا في الأهواء فيُظنُّ خطأ أنه اختلاف في الرأي ؛ وبهنا أن يزيد الأمر هنا وضوحاً ، لما يليق به من ضوء على النتائج التي نريد أن ننتهي إليها .

افرض — مثلاً — أن رجلين اختلفا في بينهما على نتيجة انتخاب قبل حدوثه ، فقال أحدهما إن أ كثرية الأصوات ستختار فلاناً للرئاسة ، وقال الآخر بل إن الأ كثرية ستختار شخصاً آخر ؛ فأى ضرب من ضربي الاختلاف السالفين يكون هذا ؟ أهو اختلاف في الرأي أم اختلاف في الميول والأهواء ؟ الجواب هو أنه اختلاف في الرأي عن ميول الناس وأهوائهم ، أى أنه اختلاف في الرأي ، لا في الميل بين الرجلين ، إذ قد يكون الرجلان هنا من ميل واحد .
ومن هذا المثل البسيط نستطيع أن نرى خطأ نظرية في القيم الأخلاقية والجمالية ، عبر عنها « الأستاذ رتشاردز » في كتابه المشهور عن أصول النقد الأدبي^(١) إذ يصرِّف القيمة — سواء أ كانت قيمة أخلاقية أم جمالية — بأنها ما يشبع في الإنسان رغبة دون أن يتضمن هذا الإشباع وأداً لرغبة أخرى تساويها أو تزيد عليها ؛ فيمكن القول بصفة عامة إن « س لما عدى قيمة » [قيمة أخلاقية أو جمالية] معناها « س تشبع من رغباتي أكثر مما تشد » .

فإذا لو اختلف شخصان في قيمة « س » بالنسبة لسائر الناس ، أعنى أن أحدهما يقول عنها إنها مما تقبله الأخلاق ، أو مما تقبله مبادئ الجلال عند الناس على حين يقرر الثاني عكس ذلك ؟ أيكون هذا اختلافاً في الرأي أم اختلافاً في الهوى ؟ الجواب هو أنه اختلاف بينهما في الرأي عن أهواء الناس وميولهم ؛ هو اختلاف

(١) Richards, A. L., Principles, of Literary Criticism الفصل السابع .

أقرب جدا إلى ما يقع بين العلماء من تباين في الآراء ، ذلك لأن اختلاف الرجلين هنا مرجعه إلى علم النفس ، فلم النفس هو الذي سيقرر لنا الحقيقة عن ميول الناس وأهوائهم ، إن كانت تقبل «س» أو ترفضها ، وبالتالي هو الذي يقرر أي الرجلين كان على صواب .

أما إذا اختلف الرجلان على قيمة «س» اختلافاً يبرر كل منهما فيه عن ذات نفسه هو ، بحيث قبلها واحد ورفضها الآخر ، فها هنا يكون اختلافاً صريحاً بين الرجلين في الميول .

وما موقع هذا الكلام كله فيما نحن بصدده ؟ موقعه هو أن الناطق بمبارة أخلاقية أو جمالية ، إذا أراد أن يبررها عن ذات نفسه هو ، وما يقبله وما يرفضه ، فهي ليست مما يميز لغيره أن يناقشه فيه ، إذ لا يكون ثمة بين المتناقشين ما يحسم بينهما الخلاف ، وبالتالي تكون عبارته مرفوضة عند المنطق ، لأن المنطق لا يقبل إلا عبارة يجوز وصفها عند سامعها بالصدق أو بالكذب ، وبالطبع لا يكون هذا الوصف بالصدق أو بالكذب لمبارة إلا إذا كان هناك مرجع موضوعي نرتد إليه في الحكم ؛ أما إذا أراد الناطق بمبارة أخلاقية أو جمالية أن يصف ميول الناس وأهواءهم ، فمندئذ يكون كلامه مقبولا ولا غبار عليه ، لأننا نستطيع في هذه الحالة أن نرجع إلى علم من العلوم الطبيعية — هو علم النفس — لنرى هل تدل نتائجه التي وصل إليها في بحثه عن ميول الناس وأهوائهم على أنها متفقة مع ما زعم القائل أو لا تدل على ذلك .

خلاصة القول : إذا قال لنا قائل مشيراً إلى شيء معين : « هذا خير » أو « هذا جليل » ؛ كان لنا أن نسأله : هل تبرر بذلك عن ميلك أنت ، أم هل تصف ميول الناس عامة ؟ إن كانت الأولى فمبارته فارغة من المعنى ، لأنه لا سبيل إلى تحقيقها ، وإن كانت الثانية فهي عبارة مقبولة ، إذ يمكن الرجوع إلى ما نلاحظه في ميول الناس كي نحقق صدق الزاعم فيما زعم .

هذه تفرقة دقيقة ، لكن لا بد منها ، لنسلم متى يجوز الكلام في التيمز ولا يجوز .

لقد رصد « الأستاذ جود » كتاباً بأسره لفقد المذهب الوضعي للمنطقي قرائته ومجبتاً لاكثره كيف يصدر عن رجل مشغول بالفلسفة ومطالب بالذقة فيما يقول ، مجبتاً لأنه اعتمد في كثير جداً من مواضع تقدم على الأسلوب الخطابي الذي يستهوى عامة القراء ، دون أن يمدد إلى النقاش الفني الذي يرضى الفلاسفة ؛ غنى مرض الحديث عن العبارات الأخلاقية ورأى أصحاب الوضعية المنطقية فيها قال : « إن كانت كلمة « صواب » في الأحكام الأخلاقية معناها رأي الأغلبية ، كما ذهب هيوم ، كانت طريقة المفاضلة بين « س » و « ص » هي عد الأصوات فإن وافق ٥١ ٪ من الناس على « س » و ٤٩ ٪ منهم على « ص » كانت « س » هي الظهور ؛ وهذا قول لا يقوله أحد ولا يقره أحد »^(١) .

ولست أدري بماذا يجيب « جود » لو أننا قلنا له : لكن أصحاب الوضعية المنطقية قد قالوه وأقروه ، وم « آحاد » لا « أحد » واحد ١١ مرة أخرى نقول : إنا إذا لم نرد بقولنا عن شيء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، أنه يصادف ميول الناس وأهواءهم — ولنا بالطبع أن نحدد كم من الناس يميل إلى ذلك الشيء بهواء — أقول : إنا إذا لم نرد هذا للمنى ، فلا يبقى سوى أن يكون المراد تمييزاً عن ميل القائل نفسه ، وفي هذه الحالة لا يكون أمامنا مرجع نرجع إليه إلا القائل نفسه ، وهو ما يتنافى مع الشرط الأول في أية قضية علمية مقبولة ، وأعني به إمكانية التحقق من صدق ما يقال ، لقبوله إن كان صادقاً أو رفضه إن كان كاذباً .

٤

الذي نريد أن نقرره ونؤكد أنه هو أن الجملة الأخلاقية أو الجمالية ، أى الجملة التي من قبيل قول القائل عن شيء ما إنه خير ، أو إنه جميل ، هي عبارة بتيمز

(١) Joad, C.E.M., A Critique of Logical Positivism

(٢) المرجع السابق : ص ١١٢ .

معنى ، إذا أريد بها أن تكون تعبيراً عن حكم فأنها بالنسبة إلى الشيء الذى عليه يحكم بالتقدير أو بالجمال .

هى عبارة بتبر معنى ، أى بتبر واقعة خارجية تكون من العبارة بمثابة الأصل من صورته ، يُرجع إليه للنظر إن كانت الصورة صحيحة أو غير صحيحة ؛ فهناك فرق كبير بين قولنا « س أصفر » وقولنا « س خير » ، فالمباراة الأولى صورة لأصل خارجي ، ولك أن تطابق بين الصورة والأصل لتحكم بصدق العبارة أو كذبها ، ذلك أن كلمة « أصفر » لها فى الاستعمال اليومي معنى ، ولها فى الاستعمال العلمى معنى آخر ، وسواء أردت من عبارتك الاستعمال الأول أو الاستعمال الثانى ، فأنت فى كلتا الحالتين واجد فى الطبيعة الخارجية ما ترجع إليه للتحقق من صدق العبارة ؛ ففى الاستعمال اليومي تدل الكلمة على نوع من الخبرة البصرية مألوف ومتفق عليه ، وفى الاستعمال العلمى تدل الكلمة على موجة ضوئية ذات طول معين ، وسواء أردت بها الخبرة البصرية للمألوفة التى يطلق عليها الناس هذه الكلمة أو أردت بها طول الموجة الضوئية للنسبة من الشيء المتصف بأنه أصفر ، فالتحقق من صدق الوصف ممكن فى كلتا الحالتين .

لكن قارن ذلك بالمباراة الثانية « س خير » فإذا ترجع إليه من صفات الشيء وهنصره لتعلم إن كان القول صواباً أو خطأ ؟ لا شيء ، لأنك فى حقيقة الأمر حين تصف الشيء بأنه « خير » فأنت إنما تضيف على الشيء ما فى نفسك أنت من ميل إليه ، لا ما يتصف به الشيء الخارجى نفسه من صفات ، وهنا يجب أن نلاحظ أن أصحاب اللذهب الوضعى للطقى حين يحسبون الجدل الأخلاقية والجمالية بتبر معنى سوى التعبير عن أهواء فائليها ، فهم يقصدون إلى الجدل الحلية لا الشرطية^(١) ؛ فهم إذ يتكبرون أن يكون هناك معنى لعبارة « س خير »

(١) ربما يكون القارىء على غير علم بالحق الاصطلاحي لما بين السكتين فى النطق ، فيمكن أن نقول هنا فى شرحهما إن الجملة تكون « حلية » إذا كانت تقرر حقيقة قائمة ، كقولنا « فرنسا بلد جمهورى » ؛ وتكون « شرطية » إذا افترضت قيام حقيقة ما ثم رجعت على هذا القرض لتبيحه ، كقولنا « إذا قامت حرب زاد عدد النساء العاملات » .

يراقون بالطبع على وجود معنى للألفاظ الدالة على القيم إذا استعملت لتدل على أنها وسائل لنهايات ، كقولنا « س » هي الوسيلة إلى « ص » ، فإذا كانت الوسيلة المؤدية إلى الناية هي الخير فإن « س » خير لأنها وسيلة مؤدية — هذه عبارة لها معنى بالطبع ، لأنها في هذه الحالة خرجت عن كونها تبهيراً عن ميل شخصي ، إلى كونها تقريراً لما يمكن وقوعه ، إذ يمكنك في هذه الحالة أن ترجع إلى عالم الأشياء لترى هل « س » حقاً مؤدية إلى « ص » ؟ وفي هذا الرجوع إلى العالم الخارجي يكون المشاهد على صدق العبارة أو بطلانها ؛ وما دمت قد وجدنا طريقة للتحقق من صدق العبارة أو بطلانها ، فقد أصبحت عند اللغز عبارة ذات معنى .

قد يتفق الناس فيما بينهم على أن شيئاً معيناً « ص » غاية ينبغي أن يتحقق ، وإن فحى « خير » — ولا يكون معنى كلمة « خير » عندئذ إلا أن الناس قد اتفقوا عليه — وما دامت الناية المنشودة قد تم الاتفاق عليها ، نتج عن ذلك أن كل وسيلة مؤدية إليها تكون خيراً كذلك ، فإذا قلت بعد ذلك عن الوسيلة « س » إنها خير ، فاصداً بذلك أنها وسيلة مؤدية إلى « ص » التي اتفقتا على بلوغها ، كان لكلامي معنى ، لكنه في الوقت نفسه لم يجعل صفة « الخير » شيئاً لا مستقلاً ملازماً لـ « س » في حد ذاتها ، بل هي خير باعتبارها وسيلة لغيرها ، وكان يمكن أن تكون الوسيلة شيئاً سواها ، فما كانت لتكون هي خيراً لنا في مثل هذه الحالة . يقول « ستيوارت مل » : « إن كل ما يمكن البرهنة على أنه خير ، فإنما يمكن فيه ذلك ببيان أنه وسيلة لشيء سبق لنا أن سلمنا بأنه خير بغير برهان » — معنى ذلك أنه يستحيل علينا أن نصل في مناقشة علمية إلى نتيجة تكون فيها كلمة « خير » إلا إذا كانت هذه الكلمة بذاتها قد سبقت في المقدمات ؛ عبارة أخرى يجب أن نتفق أولاً على أن الشيء الفلاني خير للصل إلى نتيجة أنه خير ! ! وقل ذلك في سائر الألفاظ الأخلاقية ككلمة « واجب » — مثلاً — فلا يمكن أن أصل إلى نتيجة مثل « واجب أن يكون للنساء حق

الانتخاب « من أى عدد من المقدمات الجالية من كلمة « الوجوب » ؛ لا يمكن — مثلا — أن أستنتج هذه النتيجة من مقدمة مثل « كل النساء دافعات للضرائب » لأن هذه الحقيقة فى ذاتها لا تنتج أن يكون لمن حق الانتخاب — لا بد أن تكون هناك مقدمة مثل « كل من يدفع الضرائب يجب أن يكون له حق الانتخاب » — بعبارة أخرى أقصر ، لا يمكن فى مجال الأخلاق أن نتفق على نتيجة معينة ، إلا إذا سبق لنا الاتفاق عليها هى نفسها كقاعدة لا تحتاج إلى برهان^(١) إلى

الجملة الأخلاقية أو الجالية ليست بذات معنى ، لأنها لا تشير إلى عمل يمكن أدائه للتحقق من صدق معناها للزعم ، ولا تكون الجملة بذات معنى إلا إذا أمكن تحويلها إلى عمل^(٢) ؛ فكل جملة لا تدل على ما يمكن عمله ، بحيث يكون هذا العمل هو معناها الذى لا معنى لها سواء ، تكون صوتاً فارغاً مهما قالت لنا القواميس عن معانيها ؛ الفكرة الواضحة هى ما يمكن ترجمته إلى سلوك ، وما لا يمكن ترجمته على هذا النحو لا ينبغي أن نقول عنه إنه فكرة غامضة وكفى ، بل ليس هو بالفكرة على الإطلاق ؛ وفيما يلى أمثلة لما نريد :

« الصلابة » فى الجسم فكرة واضحة إذا كنت أعرف ماذا أحمل فى الجسم لأثبت فيه ما أسميه بالصلابة ، كأن أساول خدشه بأجسام أخرى كثيرة ، فلا يندخل ، فأقول عندئذ إنه « صلب » وأعد نفسى قد فهمت فكرة « الصلابة » فيما « واضحاً » لأننى عرفت ما نوع السلوك الذى أسلكه حين أريد ترجمة الفكرة إلى حمل ، أما إذا وصفت شيئاً بأنه « خير » أو بأنه « بهيل » فإست أعرف ماذا أحمل فيه بحيث يكون على هذا هو نفسه ما أسميه فى الشيء « بالخير »

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy ص ٢٢ — ٢٣ .

(٢) راجع فى ذلك رأى « بيرس » عن تكوين الأفكار الواضحة :

Pierce, Charles, How To Make Our Ideas Clear

وهو فصل ٣ من مجموعة مقصدياته التى اختارها Justus Buchier .

أو « بالجمال » وإذن فهاتان الكلمتان لا تدلان على شيء إطلاقاً ، مجرد أنها لا تدلان على سلوك محدد واضح يُعمل ليتبين به المعنى المراد ؛ ومن ذلك ترى أن كل مناقشة في هل هذا الشيء خير أو ليس خيراً ، جميل أو ليس جميلاً ، لن تؤدي إلى نتيجة ، لأنها كلمات ليست دالة على سلوك ، وبالتالي ليست دالة على معنى .

و « الثقل » في جسم من الأجسام فكرة واضحة ، لأنني أعرف ماذا أحمل في الجسم لأتبين فيه ما أسميه « ثقلاً » ، وهو أن أزيل الحوائط التي تمنع سقوطه على الأرض ، فإن سقط كان « ثقيلاً » وكانت فكرة « الثقل » واضحة ، لأنها قد انتقلت إلى عمل منظور ؛ لكن قارن ذلك بأن تقول عن شيء ما — مثلاً — إن حقيقة كاشنة وزاء ظواهره ، وهي ليست بالتي يمكن أن تحسه الحواس ؛ فمثل هذا الكلام فارغ من المعنى ، لأنه غير دالّ على سلوك يمكن أدائه إزاء الشيء ليتبين به المعنى المقصود .

الجملة الأخلاقية أو الجمالية ليست بذات معنى ، ولذلك فهي لا تصلح أن تكون جزءاً من علم ؛ لأن الشرط الأساسي الذي يجب أن يتوافر في أية قضية علمية ، هو إمكان التحقق من صدقها ، ولا يكون هذا التحقق ممكناً إلا إذا كان المعنى موضوعياً يشترك فيه الناس جميعاً إذا أرادوا ، ولم يكن بالشعور الذاتي الشخصي الخاص بالتكلم وحده ؛ إن ما يقتصر على ذات المتكلم ، لا يصلح أن يكون علماً لأنه ليس « معرفة » على الإطلاق ، بل هو حالة شعورية وجدانية يحسها صاحبها وحده ؛ ولقد حدد « برتراند رسل » في آخر فصل من كتابه « تاريخ الفلسفة الغربية » المعرفة الإنسانية بأنها هي معرفة العالم الخاضع للتجربة الحسية ، وهذا العالم التجريبي هو وحده مجال العلوم على اختلافها ؛ فإن جئت تنطق لنا بمباراة لا تشير إلى شيء من أشياء هذا العالم الملموس ، فأقول ما يقال فيها هو أنها خارجة عن الحدود المشروعة للعلم ؛ إن ما تنطق به عندئذ لا يكون

« معرفة » مما يمكن أن يتناقله الناس ويتبادلوه ، وقل عنه بعد ذلك ما نشاء ؟ ليست « القيم » — أخلاقية كانت أو جمالية — جزءاً من المعرفة الإنسانية ، ولذلك فالمباراة التي تحتوي على كلمة « قيمية » (مثل « خير » و « جميل ») لا تكون بذات معنى من هذه الناحية ؛ إننا قد نشر بأن الرأفة خير من القسوة ؛ لكن شعورنا هذا لا سلطان له على من لا يشاركنا فيه ؛ « إن العلم وحده لا يستطيع إقامة الدليل على أنه من الشر إنزال القسوة بالآخرين ؛ ذلك لأن كل ما يمكن معرفته إنما يبيننا عن طريق العلم ، وأما الأشياء التي من حقها أن تدخل ضمن الميدان الشموري ، فهي خارجة عن نطاق العلوم »^(١) .

المباراة الأخلاقية — وكذلك المباراة الجمالية — ليست بذات معنى ، وإنما توهمنا أنها جملة مفيدة لأن تركيبها النحوي يشبه تركيب الجمل المفيدة ، فلأن قولنا « س خير » يشبه في تركيبه النحوي عبارة « س أصغر » حسبنا أن المباراة الأولى حكمها تحكم الثانية ؛ مع أن المبارتين مختلفتان في تحليلهما المنطقي اختلافاً شديداً ؛ لأن عبارة « س خير » — منطقياً — قضية دالة على علاقة ، لا على وصف شيء بصفة ما ؛ إذ تحليلها هو : « هنالك علاقة بيني وبين س ، وهذه العلاقة هي علاقة القبول والرضى » — فلو أننا تجاوزنا التركيب النحوي إلى التحليل المنطقي لكفينا أنفسنا كثيراً جداً من الخطأ ، بل لكفينا أنفسنا هناك كثيراً جداً من الفلسفات الضخمة ، لوجدت أصحابها يقولون عن العالم حقائق بينها ، لا لأنهم وجدوها في العالم ، بل لأنهم ظنوا وجودها في المبررات النظرية التي يستخدمونها ؛ فبدل أن ينظروا إلى العالم نظرة علمية ، ثم يصنفوا ما يجدونه ، تراءى يبدون بالمباراة النظرية ليثبتوا للعالم ما يجدونه في اللغة ؛ فالجملة النحوية — مثلاً — التي تتركب من مبتدأ وخبر ، كقولنا « القمر

مستدير» تدل على أنه لا بد أن يكون هناك «عصر» دائم ثابت اسمه «القر» لكي يتاح لنا أن نصفه بهذه الصفة أو تلك ؛ فإن حاولت إقناعهم بأن «القر» إن هو إلا سلسلة من حوادث تكون تاريخه ، وأنه ليست له ذاتية ثابتة دائمة ، لم يقبلوا منك هذا الزعم ، لأن الجملة فيها «مبتدأ» تخبر عنه بأخبار عدة ، فكيف يكون — في رأيهم — هذا الذي تخبر عنه ما لم يكن قائماً هناك حقيقة ثابتة دائمة ، إن تمدد على الحواس إدراكها ، فالمقل كقيل بذلك ؟ — وانظر إلى هذه الأسماء الالامعة الآتية من قائمة الفلاسفة ، واحسب أن يكونوا جميعاً ممن استدلوا على خصائص العالم من خصائص اللغة : بارمنيدز ، أفلاطون ، سبينوزا ، لينتز ، هيجل ، برادلي^(١) — ظن هؤلاء جميعاً أن في العالم بعض الحقائق الثابتة لجرّد أن لها أسماء في اللغة نتحدث عنها ونصفها بمختلف الصفات ؛ فهناك — في رأيهم — شيء ثابت كائن في العالم الخارجيّ قائم بذاته اسمه «خير» وشيء آخر اسمه «جمال» ما دامت هاتان الكلمتان موجودتين ، نتحدث عنهما كما نتحدث عن المفاهيم والمقاييس .



لكننا إذا كنا نضع كلمة «خير» وكلمة «جمال» في عبارات قولها ظناً منا أننا نتحدث عن أشياء كائنة في الخارج ندل عليها بهذين الاسمين ، فمن أين نقول كلاماً قارناً من المعنى ، لأنه ليس في الخارج هذا الذي نزم له الوجود المستقل ، ونحدث عنه كأنه كائن قائم بذاته مستقل عن ذات المتكلم ؛ هذه أسماء ليست بذات مسميات ؛ إنها كلمات لا تشير إلى شيء بذاته يمكن أن تراه العيون وتحمسه الأيدي .

إذن فإذا تدل عليه كلمة «خير» أو كلمة «جميل» أو غيرها من الكلمات الدالة على «قيم» ؛ حين ترد في عبارات الحديث بين متكلم وآخر ؟

(١) Russell, B., An inquiry into Meaning and Truth ص ٢٤١

إنها تدل على حالة نفسية عند التكلم نفسه ، إنها تدل على أن في التكلم انفعالا بالحب أو بالكراهية نحو شيء . بينه ؛ إذا نظر الرأى إلى شيء ، قال عنه « هذا خير » أو « هذا جيل » كان بقوله هذا مشيراً إلى حالته الداخلية إزاء هذا الشيء ، دون أن يدل على شيء خارج نفسه ؛ إن الفعل الذى ينظر إليه للتكلم قائلاً « هذا الفعل خير » يظل هو هو مجموعة من حركات معينة ، لا يزيد حركة ولا ينقص حركة إذا ما قال عنه القائل إنه خير أو إنه شر ؛ باختلاف وصفه بالخير مرة وبالشر مرة لا يعنى أبداً أن شيئاً تتغير في الفعل نفسه ، إنما يعنى أن شيئاً تتغير عند التكلم فأصبح شيئاً آخر ، كان حبا فأصبح كراهية ، أو كان استحساناً فأصبح استهجاناً .

من ذلك ترى أن للناقشة العقلية مستحيلة بين رجلين مختلفين على شيء . بينه ، بحيث قال عنه أحدهما إنه خير وقال الآخر إنه شر ، أو قال عنه أحدهما إنه جيل وقال الآخر إنه قبيح ؛ وقد ضربنا لك أمثلة كثيرة في الفقرة ٣ من هذا الفصل ، تبين كيف تستحيل للناقشة العقلية حين يكون الاختلاف على مثل أو هوى .

إن للناقشة العقلية مستحيلة في مثل هذه الحالة لأن التكلم لا يقرر شيئاً أو يصف شيئاً ، بحيث نستطيع أن نراجع في تقريره أو وصفه بالرجوع إلى الشيء الخارجى نفسه لترى هل قرر الحق ووصف الواقع أو لم يفعل ؛ بل للتكلم هنا « يعبر » عن ذات نفسه ، أو قل إنه « يفعل » انفعالا مميّكاً ، ويضع انفعاله هذا في كلمة يقولها مثل كلمة « خير » أو كلمة « جميل » ؛ وبالطبع لا سبيل إلى مناقشة للفعل في انفعاله .

التكلم بعبارة مثل « س خير » أو « س جميل » هو أقرب إلى من يقول « س » بصوت مرتفع أو بصوت خفيض ، أو هو أقرب إلى من يكتب كلمة « س » ثم يضع بعدها علامة تعجب ودهشة ؛ إنه لا يقول شيئاً أكثر من أن يطلق

باسم شيء ما؛ وأما ما يضيفه إلى الاسم من صفات «الخير» أو «الجمال» فليس سوى علامة على انفعاله .

يقول الأستاذان «أوجدن» و«ريتشاردز» في كتابهما العظيم «معنى المعنى»^(١) ما يلي :

«يزعم زاعمون أن كلمة «خير» اسم دالّ على مُدرك فريد بذاته غير قابل للتحليل ، وهو الذى يكون موضوع البحث فى علم الأخلاق ؛ لكننا نرى أن استعمال كلمة «خير» على هذا النحو الأخلاقى للتمييز إن هو إلا وسيلة للتعبير عن انفعال للتكلم ؛ إذ أننا حين نستعمل الكلمة فى مثل هذا السياق الأخلاقى ، فإنها لا تدل على شيء كائن ما كان ، ولا يكون لها وظيفة رمزية [أعنى أنها تكون عندئذ رمزاً بغير شيء يشير إليه الرمز] ؛ وعلى ذلك حين نستعمل الكلمة فى مثل قولنا «هذا خير» فلسنا نزيد على الإشارة إلى شيء بقولنا «هذا» وأما إضافة «خير» إلى اسم الإشارة فلا يغير من الأمر شيئاً بالنسبة إلى ما تشير إليه ؛ أما إذا قلنا من ناحية أخرى «هذا أحر» فإضافة كلمة «أحر» إلى اسم الإشارة «هذا» يزيد من الجلال الذى يتضمنه القول ، إذ يضيف إلى مجرد الإشارة إلى الشيء ، إشارة أخرى إلى حقيقة اللون الأحمر ...»

الصبرة الأخلاقية — وكذلك الصبرة الجمالية — لا تصف شيئاً ولا تقر شيئاً ، إنما هى تعبير عن انفعال للتكلم ، وهى تقال لعلها تثير فى السامع انفعالا شبيهاً به ، كما يصيح حيوان من ذعر ، فتثير الصيحة ذعراً شبيهاً به عند سائر أفراد النسيطة التى تسمح للصيحة ؛ والأمل فى أن يستخدم للفعل كلمة معينة فيثير بها انفعالا شبيهاً بانفعاله عند السامع ، مرجعه إلى أن أبناء الجماعة الواحدة عادة يُربّون على طريقة واحدة ، فتصطبغ كلمة ما بشعور ما فى عملية التربية ، حتى إذا ما نطقت الكلمة بعد ذلك أحدثت فى نفس سامعها نفس الشعور الذى كان

قد اصطحب بها مرارا أثناء تنشئته وتربيته ؛ وخذ مثلاً لكلمتين تكادان تترادفان معنى ، لكنهما مختلفتان في المشاعر التي تربطها التربة بهما في نفوس الناس ، وهما كلمتا « حرية » و « إباحية » تقول الكلمة الأولى فمحدث في نفس السامع انفعال استحسان الموقف وتقول الكلمة الثانية فمحدث في نفسه انفعال استهجان ؛ وقد يكون الفصل للموصوف بالحرية أو بالإباحية هو بسببه ؛ فالتشديد الشعوري ليس مرجعه إلى تغير في الطبيعة الخارجية ، بل مرجعه إلى تغير في الانفعال للصاحب لهذه الكلمة أو تلك ؛ أو خذ مثلاً آخر هاتين المبارتين للترادفتين : « رغبة جنسية » و « شهوة جنسية » تر الأولى أخف وقعا في الأسماع من الثانية ، حتى لتوصف الثانية دون الأولى أحيانا بأنها « شر » وهامنا أيضا ليس الاختلاف في حقيقة خارجية ، لكنه اختلاف في انفعال للتكلم في كلتا الحالين .

هذا يدل على أن الكلمة أو العبارة قد تكون لها القدرة على إثارة الانفعال دون أن يكون لها في ذاتها معنى خارجي تشير إليه برموزها المنطوقة أو للكتوبة ؛ وإن في لغة التخاطب لكثيراً جداً من أمثال هذه الكلمات والعبارات التي يراد بها تمييز عن انفعال ، ولا يراد بها أبداً أن تشير إلى مسميات في الخارج ؛ كقولنا مثلاً عند الدهشة عبارة « يا سلام ! » أو « الله ! الله ! » أو « ماشاء الله ! » والذي نزعها لك الآن هو أن كلمات الأخلاق والجمال ، مثل « خير » و « شر » و « واجب » و « جميل » و « قبيح » كلها من هذا القبيل : تمبر عن انفعال ولا تقرر شيئاً عن حقائق العالم .

يقول الباحث الأخلاق المعاصر « سير ديفيد رُسن » في كتابه « أسس الأخلاق »^(١) : « قدماً للنظرية الانفعالية في الأخلاق ما يلي : « إنه يستحيل على الإنسان أن يقبل شيئاً دون أن يرى بفكره أنه جدير بالقبول ، أعني دون أن يرى بفكره أن فيه صلاحية خاصة تجعله جديراً بالقبول ... وإلا فلو كنا نقبل الأشياء دون أن يكون فيها ما يجعلها جديرة بقبولها ، كان قبولنا إيها عملاً بشير

(١) Ross, Sir David, Foundations of Ethics : ص ٢٦١ — ٢ .

معنى على الإطلاق « وهو يريد بقوله هذا أن وصفنا الشيء بأنه « خير » ليس مقتصرًا على إثارة الانفعال لجرد ذكر كلمة « خير » صوتًا أو كتابة ، بل لصفة في الشيء ذاته نشير إليها بكلمة « خير » وإذن فمع كلمة ذات معنى ، ولا يبنى ذلك أن تكون أيضًا كلمة مثيرة للانفعال .

والرد على هذه هنا قول أولًا إننا لا نعرف على وجه الدقة ماذا يعنى « بالاستحالة » في عبارته للذكورة ؟ إنه يقول عن الإنسان إنه « يستحيل » أن يقبل شيئًا دون أن يرى بفكره كذا وكذا ؛ فإذا يريد بقوله « يستحيل » ؟ أليس هو على أحسن الفروض يقرر لنا بهارته هذه قانونًا نفسها يحدد نوع السلوك الإنسانى فى مواقف من طراز معين ؟ إذا كان الأمر كذلك ، فلا « استحالة » هناك ، لأن القوانين العملية كلها — والقوانين النفسية بصفة خاصة — احتمالية تتوقع فيها الشذوذ ، ولا « استحالة » هناك .

وثانيًا لا نعلم أيضًا ماذا يريد بقوله فى آخر عبارته إن الإنسان لو قبل شيئًا دون أن يكون فى الشيء ما يبرز قبوله من صفات فى الشيء ذاته ، كان قبوله إياه عملاً بشير معنى ... لعله يريد أن العمل عندئذ يكون بشير هدف معقول ، ونحن نرد على ذلك بقولنا إنه لا موضع للفرابة أن تكون أعمال الإنسان بشير أهداف « مقولة » أى بشير أهداف يبررها للناطق العقل ، لأن كثيرًا جدًا من أعماله — بل أكثر أعماله — يدفعه إليها شعوره الذى ترتب عليه ، كشعوره الدقيق مثلاً أو شعوره الأخلاق إزاء هذا أو ذاك ؛ أضف إلى ذلك أنه إذا ما علمت عملاً دون أن أفكر بقلبي فيما يحوى عليه الشيء من صفات « أغلير » فليس يحتم أن يكون العمل بشير هدف معقول ؛ إذا ما أكثر ما يحققه الإنسان بأعماله من أهداف مقولة ، دون أن يكون دافعه إليها ما رآه فى الأشياء من صفات إضافية تسمى « بانطير » أو « بالجال » .

وما دما قد عرضنا لراى « سير ديشد رُس » ، فيجمل بنا أن نقول عنه إنه

يفرق بين الجمال والخير، ولا يجعلهما سواء في الذاتية أو للوضوعية؛ وإن شئت دقة قل إنه تجنب في رأيه بين دفتي كتاب واحد، هو كتابه عن « الصواب والخير »، ففي هذا الكتاب^(١) تراه يقول في موضع إننا نمنى بكلمة « جميل » صفة لا تعتمد أبداً على الذات، بل نمنى « شيئاً موجوداً في الشيء نفسه وجوداً كاملاً، غير معتمد في وجوده على علاقة الشيء بالعقل المدرك له » — ثم تراه هناك يقول نفس هذا القول عن كلمة « خير ».

لكنه في هذا الكتاب نفسه — في موضع آخر منه — يرى رأياً آخر، إذ يقول إننا بيننا نمنى بكلمة « خير » صفة قائمة بذاتها قياماً كاملاً مستقلاً، تراثاً نخطئ ونخضع حين نمنى مثل هذه للوضوعية نفسها لمنى كلمة « جميل »؛ إذ ليس في الأشياء الجميلة جانب مشترك سوى قدرتها على إحداث النشوة الجمالية في نفوس الناس، وهذه النشوة الجمالية متوقفة طبعاً على العقول المدركة.

والفطرية الانفعالية التي تقدمها لك الآن، وندافع عنها، تسمى بين الخير والجمال في أن كليهما معتمد على القات للمدركة، لا على صفة في الشيء المدرك^(٢) فإذا قلت لشخص عن شيء ما « س خير » فأنت في الحقيقة تريد أن تثير فيه ميلاً نحو استحسان هذا الشيء، كذلك لو قلت له عن شيء ما إنه جميل، ولا فرق بين الحاليتين إلا في نوع الشعور الناتج.

والذي يحمل لقيم الأخلاقية — والجمالية — شيئاً من الثبات والديموم عند الناس، هو أنه إذا نشأ شخص على ربط شيء معين بانفعال معين، فمن الصعب تغيير هذا الاتصال بعد ذلك لجرد أن تطالبه بمثل هذا التغيير.

فالقلة من ألقاظ الفنة لها وظنيتان : إحداها وصفية والأخرى شعورية ؛ أما الأولى فيمكن التحكم فيها بغير مسـة إذ تستطيع أن تغير معنى القلة الوصفية

(١) Ross, Sir David, The Right and the Good : ص ١٢٨ هامش .

(٢) Robinson, Richard, The Emotive Theory of Ethics (Arist.) ص ٨٠

في أي وقت تشاء ، كأن تؤلف كتاباً ، وتقول للقارىء في مقدمته : إنى سأستخدم اللفظ الفلانى في هذا الكتاب باللفى الفلانى ؛ فيقول القارىء هذا لللفى الجديد لفظ بغير غضاضة ولا نفور ؛ قل له مثلاً إنى سأستخدم كلمة « ثقافة » بمعنى الإنتاج الفنى والعلمى ، ثم لا يقيم اعتراضاً حتى لو كان رأيه السابق هو أن لكلمة « ثقافة » معنى آخر ، لأنه يعلم أن المعانى الوصفية للكلمات مرهونة باتفاق الناس ولم أن ينهروها كيف شاءوا ومتى شاءوا ؛ لكنك لا تستطيع أن تنير لللفى الشعورى لكلمة معينة بهذه السهولة في نفس القارىء أو السامع ؛ فلا تستطيع بمثل هذا اليسر أن تقول له : أريدك منذ هذه اللحظة أن تشعر بالرضى أو بالسخط أو بالإشفاق أو بالذعر كما وردت عليك الكلمة الفلانية ؛ ومن هنا كان من أصعب الصعاب أن تجرد كلمة أخلاقية من بطائها الشعورية لتترك عناصرها الموضوعية وحدها إن كان لها عناصر موضوعية ؛ « وقد حدث لى أن طلبت من المستمعين أن يتخلصوا من مشاعرهم إزاء كلمة أنايية لأثبت لهم أن الأنايية أساس الأخلاق ، فلم يسمحوا إلا استنكار هذا الأساس »^(١) .

حين نقول إنه ليس ثمة في الأشياء صفة مستقلة قائمة بذاتها يصح أن يطلق عليها اسم خاص بها ، هو كلمة « خير » ، فلست نريد بذلك إلا أن نصف العالم الطبيعي وصفاً علمياً يعتمد على للشاهدة ؛ فنحن هنا نحاول أن « نعرف » ماذا هناك وماذا ليس هناك في العالم الخارجى ، ولستنا بمثل هذا القول نحاول أن نطلع على العالم « قيمة » معينة ، إننا نقول إن العالم ليس فيه شيء اسمه « خير » على نحو ما فيه شيء اسمه شجرة أو نهر أو جبل ، ونحن إذ نقول هذا نستخدم كلمة « خير » بمعناها الوصفى ، لكن نعناها الشعورى واسخ في النفوس وله عند الناس قوة بحيث يكاد يستحيل على كثرة الناس أن يجرّدوا الكلمة من هذا المعنى الشعورى لينظروا إليها باعتبارها اسماً يشير إلى معنى كالى اسم آخر من الأسماء الدالة على

(١) للرجع السابق منه : ص ٩٣ .

أشياء ؛ إننا إذا قلنا عن العالم إنه يمثل من شيء اسمه خير ، أسرع إلى ظن السامع أننا نعى بقولنا إن العالم شر ، كأنما نريد بالبارة تقويم العالم بهذه القيمة أو تلك ، ولهذا ترى السامع لقولنا « إن العالم يمثل من شيء اسمه خير » يشفق على قيمته التي يستز بها ، فهو يقدر أشياء مثل الحرية والندافة والإحسان للفقير ؛ ويريد للناس جميعا أن يقدروا معه هذه الأشياء كلها بمثل تقديره إياها ؛ فهذا هو الذي يميل به نحو التشدد في الرأي بأن لهذه القيم وجوداً موضوعياً غير معتمد على ذات الإنسان وتقديره ... لكننا نريد أن يطمئن الناس على قيمهم التي يستزون بها ، فلسنا نلتقيها ، وإنما نضعها موضعها الصحيح ، وهو أنها تقديرات ذاتية لا وجود لها في عالم الطبيعة ، ولانقاض بين أن يكون التقدير ذاتياً وأن نعتز به ونذود عنه .

فالذين يفرون من النظرية الانفعالية في القيم ، هم في الحقيقة يتخذون من فورهم هذا موقفاً دفاعياً عن القيم التي يريدون الاحتفاظ بها ، لا موقفاً علمياً يريد أن يعرف ما هنالك ليصفه وصفاً مجرداً عن الهوى ؛ فالإنسان إذا مارضى من شيء واستحسنه تراه أميل إلى حمل الناس على مشاركته الرضى والاستحسان ، وهو بالطبع أقرب إلى اجتنابهم إلى جانبه إذا قال لهم عن الشيء الذي يرضيه إنه موضوعي لا علاقة له بهواه الشخصي ، منه إذا قال لهم إن هذا الذي يرضيه إن هو إلا تميل شخصي ورجبة ذاتية ؛ فثلاً إذا أراد صاحب معمل أن يشجع عماله على بذل جهد أكبر ، فهو أقرب إلى إقناعهم إذا ما زعم لهم أن بذل الجهد له قيمة موضوعية ، مما لو قال لهم إن الخير في بذل الجهد هو مصلحة الشخصية .

يقول الأستاذ « بيكن »^(١) في مقدمه للنظرية الانفعالية في القيم ، دفاعاً عن وجود قيم موضوعية ثابتة : « ما للمبررات التي تضطرنا إلى قبول هذه النظرية الانفعالية في الأخلاق ؟ إن لها جاذبية خاصة عند هؤلاء الذين قدقوا — في فترة

(١) Paton, H. J., The motive Theory (Ars. Soc. (١)

الحرب وعصر الانقلاب — مقومات حياتهم وزالت عن أبصارهم غشاوة الخلداع
 التي كانت تزين لهم النمل العليا فيما مضى ، فبجملها في أعينهم ممكنة التحقيق ،
 والنظرية من هذه الناحية شبيهة بأختها التي هي أشد منها حوشية ، وأعلى بها
 الفلسفة الوجودية التي أخذ بها «سارتر» وغيره في فرنسا ؛ ثم يستطرد «بيتن»
 فيقول إن أنصار النظرية الانفعالية هؤلاء إن كانوا يقصدون إلى أن تكون
 الأخلاق نسبية ، فليعلموا أن هذه النسبية للنشودة لا تتناقض مع قبولنا للمبادئ
 الأخلاقية العليا ، إذ أن هذه المبادئ ليست جامدة على صورة واحدة مهما اختلفت
 الظروف من حولها ، بل في رأى النظر السليم تختلف في طرق تطبيقها باختلاف
 الظروف القائمة

هذا ما يقوله الأستاذ «بيتن» ، وعندى أنه — رغم مكانته العالية في
 الأبحاث الأخلاقية — قد أخطأ خطاين على الأقل ؛ فأما أولها فهو أن يهاجم
 النظرية الانفعالية بطريقة خطائية تصلح للجماهير ، لا بطريقة منطقية يقبلها
 الفلاسفة ، وذلك حين قال عن النظرية «إنها شبيهة بأخت لها ، وهي الفلسفة
 الوجودية التي هي أشد منها حوشية» فإ هكذا يكون القدر الفلسفي للنظرى رأى
 من الآراء ؛ وأما الخطأ الثانى فهو أنه قد دافع في آخر حديثه عن النظرية نفسها
 التي جملها موضع هجومه ، إذ قال إن المبادئ الأخلاقية العليا تختلف في تطبيقها
 باختلاف الظروف القائمة — ونحن نسأله : ما الذى يجعل التطبيق مختلفاً ؟ خذ
 مثلاً فضيلة الصدق ، وقل لى كيف يعمل اختلاف الظروف صادقاً بصور مختلفة ؟
 أم يريد أنى أصدق مرة وأكذب أخرى حسب الظروف ؟ إن النظرية التي
 يهاجمها لا تقول أكثر من هذا ، إذ تقول إن القيم الأخلاقية هي تبير عن مشاعر
 الإنسان ومصالحه ، ولما كانت هذه المشاعر والمصالح مختلفة باختلاف الظروف ،
 كانت القيم الأخلاقية مختلفة تبعاً لها .

ويوجه الدكتور « يُونج »^(١) نقداً للنظرية الانفصالية فيقول إنه بناء على هذه النظرية ، لو حكمتُ أنا على شيء بأنه خير ، وحكمتُ أنت عليه بأنه شر ، لم يكن حكمانا بالتناقضين أخلاقياً ، لأن كلا منا يكون عندئذ معبراً عن شعوره الذاتي ، فذلك شبيه بقولي إنني كنت مريضاً في أول فبراير وقولك أنت هن نفسك بأنك كنت معافى في ذلك اليوم ؛ فلا تناقض هنا لأن كلا منا يشير بكلامه إلى حالته الخاصة ، ثم يقول الدكتور « يُونج » : مع أن حكى على الشيء بأنه خير وحكمك على نفس الشيء بأنه شر لا بد أن يكونا حكمين متناقضين ولا يمكن أن يصدقا معاً .

وهذا التعليق من الدكتور « يُونج » هو تطبيق من لا يريد أن يأخذ بالنظرية الانفصالية لا أكثر ولا أقل ؛ إن الحكمين متناقضان عند النظرية التي تجعل القيم موضوعية ثابتة ، والحقيقة فعلا هي ألا تناقض هناك لأنت التناقض يكون بين القضايا المطلقة ، أما قولي عن شيء « هذا خير » وقولك عنه « هذا شر » فليس من القضايا المطلقة في شيء — القضايا المطلقة لا بد أن تكون تقريرية وصنية إخبارية يمكن صحتها بالصدق أو بالكذب ؛ أما التفسير عن الميول والرغبات فليس هو من هذا القبيل ؛ في هذه الحالة يكون قولي وقولك تعبيرين عن شعورين مختلفين ، هما شعوري من ناحية وشعورك من ناحية أخرى ؛ كأن يجلس اثنان في مكان مشمس ، فيستمتع أحدهما بالدفء ويضيق الآخر بحرارة الشمس ؛ فهاتان حالتان مستقلتان إحداهما عن الأخرى ، كل منهما حالة نفسية قائمة بذاتها ، وليس اختلافهما من قبيل التناقض ، لأنهما ليسا بمحكمين على شيء واحد معين .

النظرية التي تدافع عنها هي أن الحكم الأخلاقي تعبير عن انفعال المتكلم

(١) Ewing, A. E., The Definition of Good : ص ١٩ .

إزاء شيء ما ، محاولاً أن يحدث انفعالا شديداً به عند السامع ؛ وإذن فلا صدق فيه ولا كذب ، لأن الانفعالات النفسية ليست مما يوصف بصدق أو كذب ؛ إذ لو كانت القضية الأخلاقية وصفاً لشيء خارجي لأمكن مراجعة صدقها بالمطابقة بينها وبين ذلك الشيء الخارجي ؛ لكن الحكم الأخلاقي — كما قلنا — ليس من هذا القبيل الوصفي ، ليس هو حكماً على واقع شئني "حيث" موضوعي بعيد عن ميول المحكم ورغباته وأهوائه ؛ فإذا قلت لأحد إن سرقك لهذا المال خطأ ، فأنا باستعمالي لكلمة « خطأ » هنا لا أضيف إلى مضمون الواقع شيئاً ، كأنني لم أزد على قولي « أنت سرت هذا المال » (وعلما أن التعجب هنا رمز يشير إلى أنني قد أخرجت العبارة بصوت يدل على حالة انفعالية خاصة) ؛ وحق إذا حملت القول فحكمت بأن « سرقة للمال خطأ » فأنا بذلك لا أقول قضية يجوز عليها الصدق أو الكذب ، إنما هو مجرد تعبير عن مثل عدي أحب أن يكون عليه سلوك الناس ، وقد يقول شخص آخر تقيض ذلك ، دون أن يكون في إمكان أحد الجانبين إثبات ما يقوله هو ونفي ما يقوله الجانب الآخر ؛ إذ ليس هنا ما يُثبت وما يُنفي ؛ فالحكم الأخلاقي لا إثبات له ولا نفي ، حكمه في ذلك حكم صرخة الألم أو كلمة الأسر وما إلى ذلك من الأشياء التي تعبر عن حالة شخصية ولا تصور أسراً خارجياً^(١) .

لأنه يستحيل المجادلة فيما يتعلق بمسائل القيم ؛ فإذا قلت أنت إن الإسراف فضيلة ، وكان من رأيي أنا أن الإسراف رذيلة ، فكل ما يمكن المجادلة فيه هو أن أحاول إطلاعه على بعض عناصر الموقف التي ربما تكون قد غابت عنك ؛ وهذا نقاش في أسرار واقع ، لا في قيمة هذا الواقع ، أما إذا وجدت أنك مدرك للموقف بكل عناصره ، لا ينهب عنك مما أعرفه أنا شيء ، ومع ذلك تغفل تضيف إلى هذه العناصر التي اتفقنا عليها معاً ، حكماً بأنها خير ، وأظن أنا أحكم عليها

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ١٠٧ من الطبعة الثانية .

بأنها شر ، فليس يمكن لجدال أن ينتهى بأحد منا إلى إثبات صدق قوله وكذب قول الآخر ؛ إذ لم يعد هناك فى الموقف الخارجى جانب يختلف عليه ، ويمكن الرجوع إليه ، لفصديق واحد وتكذيب الآخر ، بل بات الخلاف كله فى الأهواء والهيول ، مما يستحيل الجدل فيه ، كما يستحيل أن يتجادل اثنان فى لغة طعام أحدهما يحبه والثانى يمجحه ويكرهه .

٦

رأينا هو أن العالم لاخير فيه ولا جمال ، بمعنى أنه ليس بين أشيائه شيء اسمه خير و شيء آخر اسمه جمال ؛ فى العالم أشياء كثيرة : فيه أشجار وأنهار وأحجار ، وصنوف شتى من الحيوان ؛ ثم يأتى الإنسان فيسلّمه الخطيرة وتكشّته القرية حتى أن يحب شيئا ويكره شيئا ، ومن هنا يكون ما أحبّه خيرا وما يكرهه شرا ؛ أو يكون ما يمجبه جيلا وما يكرهه قبيحا ؛ وما أكثر ما يحدث أن نرى الإنسان يبدأ حياته باستحسان شيء وهذه خيرا وجيلا ، وإذا بطروف حياته تتغير ، وطريقة تكويبه القلق ووجهة نظره تتبدلان بفعل العوامل للؤثرة من بيئة وقراءة وأسفار واختلاط بالناس وغير ذلك ، فإذا هو ينتهى من كل هذا إلى استهجان ما كان يستحسنه أول الأمر ؛ وإذن فالشئ نفسه يكون خيرا أو شرا ، جيلا أو قبيحا حسب ما تراه أنت فيه ؛ والمحيط الاجتماعى والمصلحة الذاتية هما اللذان يحددان لك ما تراه فى الشئ من خير أو جمال أو غير ذلك .

يقول سينيوزا : « يظن الناس أنهم يرضون فى الأشياء لأنها خيرة ، والأمر على حقيقته هو أن الأشياء تكون خيرة لأن الناس يرضون فيها » فقولنا عن شيء إنه خير مساو بحكم التعريف لقولنا عن الشئ نفسه إنه مرغوب فيه ؛ وهنا قد يسأل سائل : مرغوب فيه بمن ؟ والجواب هو أن الأمر يختلف باختلاف الحالات الفردية : ففى حالة ترى الشئ مرغوبا فيه من أهل الأرض جميعا وفى كل المصور

الماضية والحاضرة ، وفي حالة أخرى ترى الشيء مرغوبا فيه من أمة دون أخرى ، وإذن فهو خير عند الأولى وشر عند الثانية ، وفي حالة ثالثة ترى الأمة الواحدة تنقسم جماعات في حكمها على شيء ما ؛ فما قد يراه أهل الوجه البحرى في مصر مثلا شرا قد يراه أهل الوجه القبلى خيرا ، كالنظر إلى الأخذ بالتأثر ؛ وهكذا وهكذا — والأمل في توحيد القواعد الأخلاقية في الشعوب مرهون باتحادها في الحاجات الرئيسية ؛ فإن استقر رأى في العالم كله على أن الحاجة الرئيسية للناس هي الطمأنينة الاقتصادية — مثلا — بحيث يفر الناس جميعا من الحرب إن توافرت لديهم الموارد المادية ، أصبحت الحرب شرا جمعا عليه ؛ لكن قد لا يكون التوحيد في الحاجات الرئيسية ممكنا وعدنئذ يستحيل أن تتحد قواعد الأخلاق في العالم كله .

لكن فريقا من الفلاسفة الأخلاقيين — وعلى رأسهم « مور » في عصرنا هذا — يريد أن يحمل « الخير » صفة موضوعية خارجية يدركها الإنسان كما يدرك اللون الأصفر ؛ وإذا سألناهم بآية يدرك الإنسان صفة الخير في الشيء الذى يقول عنه إنه خير ، أجابوا إنه يدركها « بالحدس » [أى بالإدراك العقلى المباشر أو بالتأنيك العقلى أو بالبصيرة — فهذه كلها ترجمات جارية لكلمة intuition] ؛ فالحدسيون يرون أن كلمة « خير » تشير إلى صفة « لاطبيعية » لا يمكن إدراكها بإحدى الحواس الخمس للبروفة ؛ ويمكن أن نسمى هذه الحاسة السادسة للفروضة بالحدس الأخلاقى ؛ ومن ثم ينكر الحدسيون بأن تكون صفة الخير مطابقة لآية صفة طبيعية مما نألفه كاللون والشكل والوزن وما إلى ذلك ؛ وبالتالي فليست هي مرادفة لأى وصف تأتى به مركبا من هذه الصفات الطبيعية ؛ وبعبارة أخرى فإن صفة « الخير » — عديم — لا يمكن تحليلها أو تعريفها بنهرها من الصفات التى تدرك بسائر الحواس ؛ فلذا قلت لك إن « س » خير « فلما أن يكون لديك الحدس الذى تستطيع به أن تدرك فى « س » هذه الصفة كما أدركها أنا ، وإما ألا يكون لديك الحدس المطلوب وإذن فلا أمل فى أن ترى ما أدرك عليه ؛ الأمر فى ذلك كالأمر

في اللون عند الأحمى ؛ إذا قلت للكثوف « من أصفر » فلا أمل له في أن يرى ما أدله عليه في « س » لانعدام حاسة البصر عنده ، ولاستحالة أن تعرف اللون الأصفر بنيره من الصفات التي يدركها الأحمى بسائر حواسه .

وهذا مثل جيد لما يقوله الليتافين يقيون للناس عن موضوعات بمحتم ؛ إذ ترام يحيلون الناس على حاسة سادسة أو ما يشبهها ، ليقطعوا على معارضهم خطأ الترجمة ، فلما أن ترى معهم ما يرونه ، وإذن فأنت ذو حاسة سادسة مثلهم ، ولما أن تعجز عن إدراك ما يدركونه هم ، وإذن فالقص فيك أنت والكمال لهم وحدهم ! لكن من حقنا أن نطالبهم بترجمة إدراكاتهم الحسية إلى لغة الإدراكات التي تتم بالحواس الأخرى ، وإلا كان كلامهم عن الحدس والإدراك الحدسي فارغا بنير معنى ؛ ما هذا الحدس الذي يحيلونا عليه في إدراك القيم ؟ انظر ما يقوله الأستاذ « جود » — مع أنه يقوله في مجرى اعتراضه للمذهب الوضعي المنطقي مدافعا عن القيم الموضوعية ، يقول : « لست أجرو على تعريف كلمة « حدس » غير أنى أعنى بها فاعلية عقلية تجمع بين الإدراك الحسى المباشر وبين تلك الصفة المميزة للذكاء — التي هي قدرته على إدراكه ما ليس بمحسوس ، وإذن فالحدس هو إدراكنا للمباشر لطبيعة ما ليس بمحسوس »^(١) فإذا أنت قائل لرجل يزعم لك أن شيئا ما « س » موجود ، فإذا سأله : وكيف أدركه ؟ أجابك : تدركه بالحدس ؛ فتنبه بأنك لا تعرف ما ذا يكون هذا الحدس إذا لم يكن حاسة من الحواس للعروفة ، فيجيبك « ولا أنا أجرو على تحديد معناه » !

تصور شيئا شبيها بهذا في الحياة اليومية ، وانظر كيف يكون موقفك منه : تصور شخصا يزعم لك أن برتقالة موجودة أمامك في الطبق ، وتنتظر فإذا الطبق خال ، وتساءله : أين البرتقالة ، إنى لا أراها ، فيجيبك : إنها هناك ولكن طريقة إدراكها ليست هي العين ، بل هي شيء لا أستطيع أن أصفه لك ولا أن أقول

(١) Joad, C. E. M. A Critique of Logical Positivism ص ١١٣ هامش

ما هو ! تصور هذا في الحياة اليومية ، وقل لي ماذا أنت ظانٌ بصديقتك هذا إذا لم تظن بقوله إنه لا يعمل معنى ؛ وإذا كان هذا في الحياة اليومية فلماذا لا يكون شبيهه في الأقوال الميتافيزيقية ؟ .. قل معنا وأنت مطمئن إلى حكمك ، إن العبارات الميتافيزيقية التي تحدثنا عن أشياء لا تتركها الحواس ، عبارات فارغة لا تعنى شيئاً ولا تدل على شيء .

لو قال هؤلاء الحدسيون إن « الحدس » هو الإدراك الحسي المباشر ، كإدراكك لبقعة اللون مثلا ، لتيسر لنا فهم ما يقولون ؛ ولو قالوا إن « الحدس » هو إدراك عقلي مباشر لنتيجة تلزم من مقدمات معترف بها ، أو تلزم عن تعريفنا لبعض الألفاظ ، لتيسر لنا أيضا فهم ما يقولون ؛ لكنه محال علينا أن نتصور كيف يكون الحدس في غير هاتين الحالتين ، أعني كيف يكون في حالة لا هي إدراك حسي مباشر ، ولا هي استنتاج مباشر من مُسَلَّمات ؛ والحدس الذي يطالبوننا به في إدراك القيم الموضوعية كالظهور أو الجمال ، هو من هذا الضرب الصوري ؛ فإذا اختلف شخصان في حكمهما الحسي ، أى في إدراكهما شيئا بالحس إدراكا مباشرا ، أو إذا اختلفا في استنتاج نتيجة معينة من مُسَلَّمات معينة ، لمان فض النزاع بينهما بالرجوع إلى الشيء الحس وإلى الحاسة التي تدركه ، أو بالرجوع إلى المُسَلَّمات وإلى النتيجة التي انتزعت منها للتأكد من أن التجادلين متفقان أو مختلفان فيما يدركانه ويعصفانه ؛ أما إذا اختلف شخصان في الحدس الأخلاقي — مثلا — بحيث قال أحدهما عن شيء إنى أراه خيرا ، وقال الآخر عنه إنى أراه شرا ، فحال أن تجدلهما سبيلا لحسم النزاع ؛ ومن ثم كان النقاش في مثل هذا ضربا من العبث لا يتقضى وإن طال أمد الأدبين ؛ فلا يجب إذن أن يظل الميتافيزيقيون طوال التاريخ الفكري كله ، يقولون ثم يسيرون ما قالوه ، ثم يهددونه من جديد وهم جرا ، لا اتفاق بينهم ، ولن يكون اتفاق ، لأنه لا إشكال بالمعنى المتهوم من هذه الكلمة في مجال العلوم ومجال الحياة اليومية على السواء .

الفصل الخامس

(١) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند « مور »

١

قد تجد من الفلاسفة أنفسهم من يستعصر شأن فلاسفة التحليل ، لأن هؤلاء الفلاسفة التحليليين بدل أن ينظروا نظرة شاملة واسعة إلى الإنسان وقيمه ومصيره ، وإلى كمال الله أو لانهاية الكون ، ترام يشغلون أنفسهم بمناقشات تفصيلية تحليلية في معنى هذه الهبة أو تلك ، مما يقع لهم عرضاً في حديث الناس ، إنهم لا يظهرون على أجنحة من الخيال للتأمل ، ولا يضربون في مجاهل النيب ، ولا ينتجون النظريات الضخمة الفخمة ، إنما زادهم كله تحليلات لغوية ، لأن دراسة الألفاظ قد شغلتهم عن دراسة العالم^(١) .

لكننا لا نريد هاهنا أن نقف طويلاً عند تقدير بعض الفلاسفة لمهمة التحليل التي أخذها كثيرون من فلاسفة العصر الحاضر على أنفسهم وجعلوها شغلهم الشاغل عن كل شيء عداها مما اعتادت الفلسفة أن تخوض فيه ، ويكتفيها أن نسجلها حقيقة واقعة ، وهي أن الكثيرة الغالبة الساحقة من أئمة الفلاسفة الماصرين ، متبعة بالفلسفة إلى أن تكون تحليلات منطقية ، وحسبك لكي ترى ذلك أن تلقى نظرة سريعة على مؤلفات « مور » و « رسل » و « جماعة فيينا » و « رايشباخ » و « مناطق وارسو » و « مناطق هارفارد » ،

(١) Barnes, W. H. F. : The Philosophical Predicament ص ٢٩ .

بل حسبك أن تتابع الفوريات الفلسفية الهامة مثل مجلة Mind ومجلة Philosophy of Science ومجلة The Philosophical Review وغيرها لتعلم أن مجال البحث عند الفلاسفة اليوم قد أوشك أن يكون كله تحليلياً ، فالحق أن « ليست جميع المشكلات الفلسفية إلا تحليلات لتركيبات لغوية^(١) » .

فإذا كانت الفلسفة التقليدية في مجلتها « تأملاً » ، فالفلسفة المعاصرة في مجلتها « تحليل » ، وبين الفلسفة التأملية والفلسفة التحليلية اختلاف واضح : فأولاً — تدعى الفلسفة التأملية التقليدية أنها تكشف عن الحق فيما يتصل بالسكون باعتباره كلا واحداً ، وأما الفلسفة التحليلية المعاصرة فتبهر من الادعاء بأنها تكشف عن حقائق السكون صغراً وكبراً ، لأنها تعلم أن ذلك من شأن العلماء وحدهم بما لديهم من وسائل تيسرهم على الملاحظة وإجراء التجارب ، كل عالم فيما يخصه من جوانب السكون وأجزائه ، ولا يزعم الفيلسوف التحليلي المعاصر لنفسه شيئاً سوى أنه يتناول العبارات التي يقولها العلماء أو عامة الناس ، فيوضح غامضها ويبرز عناصرها .

وثانياً — تحاول الفلسفة التأملية التقليدية أن تواجه عالم الأشياء وجهاً لوجه ، وما ألقاه اللغة وعباراتها إلا أدواتها الثانوية للتصوير عما قد تصل إليه من حقيقة ، بل كثيراً ما تدعى أن ألفاظ اللغة وعباراتها قاصرة لا تنهض بالتصوير عن الحقيقة التي وصلت إليها « التأملات » الفلسفية تعبيراً كاملاً شاملاً ، وأما الفلسفة التحليلية المعاصرة فتدور كلها حول ألفاظ اللغة وعباراتها ، اعتباراً منها بأن مهمتها الوحيدة التي لا مهمة سواها ، هي أن تطمئن إلى وضوح ما ينطق به الناس ، علانهم وطاعتهم على السواء ، وأما الحقيقة الشيتية فوكولة إلى رجال العلوم على اختلافهم وفي هذا الفصل بيان لطريقة التحليل عند إمام من أئمة الفلاسفة المعاصرين ؛ وهو « جورج مور » .

(١) Carnap. R. : The Logical Syntax of Language. ص ٢٨٠ .

والفلسفة التحليلية المعاصرة التي من أعلامها « مور » ، كثيراً ما تعرف باسم مدرسة كيمبريدج ، لأن الطبقة الأولى من فلاسفة التحليل اليوم ، قد كانت — ولا يزال بعض أفرادها — من أساتذة تلك الجامعة وأبنائها ، وأهمهم — إلى جانب « مور » — « رسل » و « برود » و « استينج » .

لكن « مور » يكاد ينفردونهم جميعاً بأجماع خاص عرف به ، وهو جعل « التهم المشترك^(١) » أساساً لمسلسته ومحوراً لتفكيره .

وخلاصة موقفه هي أننا « بالتهم المشترك » نعرف أن بعض القضايا صادق ، فكلنا نعرف صدقاً أن « الدجاج يبيض » ، لكن يأتي الميتافيزيقيون فينقسمون حينها شيعاً : فالميتافيزيقيو الثانية تهم منها فاعلية عقلية عند قائلها ، والميتافيزيقيو المادية تهم منها حركات ذرية في أجزاء المادة ... وموقف « مور » إزاء هؤلاء وأولئك هو ألا يدخل بتأييد أو تنديد ، قائلاً إنه مهما اختلف للمنى عند جماعة الميتافيزيقيين فكلمهم معنا على اتفاق بأن القضية القائلة بأن الدجاج يبيض قضية صحيحة^(٢) ، فليس في مستطاع الفلسفة « التأملية » أن تنقض لنا هذه القضية — وإن اختلفت في تفسيرها — وحبنا ذلك ، لأنه وحده دليل كاف على أننا ندرك الصدق ببداية « التهم المشترك » .

(١) أرى أن عبارة « التهم المشترك » ترجمة دقيقة لعبارة الإنجليزية Common Sense وما يؤيدها أنها ترجمة حرة للآصل — فلكلمة Sense في اللغة الإنجليزية لما معنيان ، فهي بمعنى « الحس » يحدى الحواس (كالبحر والسبح والفس) ومعنى كذلك « الفهم العقل » فقام بصرفون لك الشخص أو العبارة ، بهذه اللفظة ومشقة ، ليدلوا بذلك على أن الشخص ذو عقل حصيف أو خلو منه ، وأن العبارة ذات معنى يسهه العقل أو خلو منه ، وعلى ذلك فهم إذا صغروا شيئاً بأنه Common sense لأننا يفهمون بأن ذلك اللفظ يمكن إدراكه للناس حيناً بطريقتهم وبمفاهيمهم التي لا تحتاج إلى تعلم وتدريب وعبارة « التهم المشترك » — في رأيي — تؤدي حلماً للمنى خير الأداء .

(٢) Moore, G. E. : Philosophical Studies, ص ٦٥ .

فبالفهم المشترك نعرف أن العالم للادى موجود ، وأن فيه أناساً غيرنا ، وأنه قد لبث موجوداً عدة سنين إلخ ، فليس بنا حاجة إلى ميتافيزيقا تبهرن لنا على ذلك ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فلو كان هناك من المعرفة ما ليس يأتينا به « الفهم المشترك » بفطرته ولا العلم بمشاهداته كاقول بخلود الروح مثلاً ، فستعجز الميتافيزيقا كذلك عن إمدادنا بهذه المعرفة ، بعبارة أخرى : ما نعرفه عن طريق الفهم المشترك والعلوم لا حاجة بنا فيه إلى الميتافيزيقا لتزيد من معرفتنا به ، وما لا نعرفه عن ذلك الطريق ليس في وسع الميتافيزيقا أن تحيطنا علماً به .

فغير ما تشغل الفلسفة نفسها به هو أن نحلل عبارة للتكلم التي يصدر فيها عن « فهم مشترك » أو عن بحث على ، تحليلاً يبين على وجه الدقة ما يراد بها من معنى حتى يصبح لها أن تكون عبارة صادقة .

ليس صدق العبارات الآتية عن طريق « الفهم المشترك » موضع شك أو بحث في رأى « مور » ، وكل ما قد تحتاجه هو التحليل الذى يوضحها ويبرز عناصرها ، لا الدليل الذى يبرزها ويؤيدها ، وقد نشر سنة ١٩٢٥ بحثه للشهور « دفاع عن الفهم المشترك »^(١) جاء فيه : « هناك في هذه اللحظة الراحنة جسم بشرى حى ، هو جسى ، وقد ولد هذا الجسم في وقت معين في الماضى ، ولبث منذ ذلك الحين مستمراً على وجوده ، وإن لم يتخل من تغيرات سائرت وجوده فثلاً كان أصغر مما هو الآن حين ولد ولده من الزمن بعد ولادته ، وقد ظل منذ ولادته حتى الآن ملامساً لسطح الأرض وغير بعيد عنه ، وكان هناك منذ ولد أشياء كثيرة أخرى لها شكل وحجم في أبعاد ثلاثة ... وكان جسى على مسافات مختلفة من تلك الأشياء ... »^(٢)

هكذا يأخذ « مور » في ذكر أشياء أدرك وجودها « بالفهم المشترك »

(١) Contemporary British Philosophy : جلد ٢ ، ص ١٩٣ — ٢٣٣

(٢) للرجع السابق ، ص ١٩٤ — ٥ .

إدراكا لا يجوز أن يكون موضع شك ، فمن العبث والباطل أن تلتمس الفلسفة إقامة البرهان على أن معرفتنا بأمثال هذه الأشياء صحيحة وقائمة على أساس سليم ،
« الفهم المشترك » يدركها وفي ذلك الكفاية .

لا ، بل إنه إذا جاءت فلسفة تزعم لنا حقائق ينكرها « الفهم المشترك » فهي
فلسفة باطلة : إن جاء فيلسوف مثالي زاعما بأن المكان والزمان ليسا من عالم
الطبيعة الخارجية ، وزاعما بأن هذه المقاعد والمناضد لا وجود لها ، تنكّرنا لزعمه
على أساس أن « فهمنا المشترك » يقرر حقيقة المكان والزمان ووجود المقاعد
والمناضد ، « الفلاسفة » التأملية « (للميتافيزيقا) ليس في مقدورها أن تعمد ما يقرره
« الفهم المشترك » أما « الفهم المشترك » ففي استطاعته أن يفند للميتافيزيقا إذا
جاءته بما يعارض مع إدراكه .

قد يقال عن « مور » أحيانا ، إنه فيلسوف واقى جاء معارضا للفلسفة
المثالية ، لكن الجديد في « مور » هو منهجه لا فلسفته الواقعية ، فلأن رأيه متفق
مع الواقعيين في قبول وجود الأشياء الخارجية ، فهو مختلف معهم في أساس القبول ،
هم يقبلون وجود الأشياء الخارجية على أساس مبررات عقلية يُدّلون بها ، وأما هو
فيقبل وجود الأشياء الخارجية على أساس أن « الفهم المشترك » يقضى بذلك ،
ولا حاجة بعد ذلك إلى برهان ، فيلسوفنا « مور » لا يرى ما يبرر إقامة الدليل
على صدق « الفهم المشترك » ، وكل محاولة في هذا السبيل حث لا طائل وراءه ،
ولا فرق في ذلك عنده بين مثاليين وواقعيين ، لأن الطائفتين كليهما تحاولان
إقامة مثل هذا الدليل ؛ فأما المثاليون فيقيمون الأدلة الباطلة القاسدة على أن « الفهم
للمشترك » لا يدرك الصواب ، وأما الواقعيون فكذلك يقيمون الأدلة القاسدة
لإثبات ما يدركه « الفهم المشترك » إدراكا صائبا .

المثاليون يتبنون بأدلتهم إلى نتائج ينكرها « الفهم المشترك » ، فيكفي ذلك بياننا
لبطلان نتائجهم وصرفنا لنا عن مراجعة أدلتهم ، والواقعيون يتبنون بأدلتهم إلى نتائج

يؤديها « الفهم المشترك » فمن قبل النتائج ، ونصرف النظر عن الأداة ،
إذا لا حاجة لنا إليها .

فالوضع الحقيقي الذي يحمله « مور » ليس هو أنه واقى بهاجم للثالية ، بل هو
أنه عدو للفلسفة التأميلية ، ومعارض للميتافيزيقا مثاليها وواقعيها على السواء ^(١) ،
ولو صورنا موقف « مور » بصورة (رمزية) كانت كما يلي :

« س حقيقة واقعة أدركها بالفهم المشترك ، لكن النظرية من التي يقولها
الفيلسوف الفلاني تتناقض منطقياً مع س ، إذن تكون النظرية من باطلة » .

وهذا يعنيه هو موقفنا في الأبحاث العلمية وفي الحياة اليومية على السواء ،
فنحن في هذين المجالين لا نتردد لحظة في رفض أية نظرية نراها تتناقض مع
الحقائق الواقعية التي نعرفها ، ولم يشذ عن ذلك إلا الفلسفة ، ففي الفلسفة وحدها
لا يخلص الفلاسفة لأنفسهم . فترام يعرفون شيئاً على أنه حقيقة واقعة ، ويرتبون
حياتهم العملية في غير تردد ولا ارتياب على أساس ما يعرفونه ، لكنهم إذا
ما جلسوا على مقاعد « يفلسفون » فليس ما يمنع لديهم أن ينسجوا نظريات
يدافسون عنها ، مع أنها تناقض الحقائق الواقعية التي يعرفونها ويقيمون حياتهم
العملية على أساسها ، « لقد استطاع الفلاسفة أن يؤمنوا بينهم وبين أنفسهم
إيماناً يسلكونه في عقائدهم الفلسفية ، بقضائهم تناقض مع ما يطعون هم أنفسهم
أنه صواب » ^(٢) .

٣

إذا دلت « الفهم المشترك » على صدق قولي بأنني الآن أمسك قلماً أكتب
به ، فليست المشكلة عند « مور » هي أن أسأل : هل هذه معرفة صادقة حقاً ؟
بل المشكلة هي أن أسأل : « ما تحليل هذه العبارة التي أقولها ؟ — وذلك لأن

(١) Barnes, W. H. F.: The Philosophical Predicament ص ٣٥ .

(٢) Moore, G. E.: Defence of Common Sense (Contemporary ص ٢٠٣

British Philosophy)

صدق العبارة لا يرقى إليه شك ما دام « التهم للشرك » هو وسيلة الإدراك — فكيف يقوم « مور » بعملية التحليل ، هذه التي جعلها — وجعلها معه معظم الفلاسفة المعاصرين — محور الفلسفة كلها ؟

الحق أن الفلسفة التحليلية ليست وليدة اليوم ولا الأمس القريب — كما قدمنا لك القول في الفصل الأول — بل تستطيع أن تتلمس أصولها عند الأقدمين : عند سقراط في محاولته توضيح للمعاني ، وإن يكن قد قصر نفسه على المذكرات الأخلاقية وحدها ، وتستطيع كذلك أن تتلمسها عند أفلاطون وهو يحاول في الجمهورية أن يحلل معنى « العدالة » مثلا ، وعند أرسطو في منطقته .

والفلسفة التجريبية من الإنجليز : « لوك » و « هيوم » و « باركلي » وأتباعهم ، هم من أولئك الذين نظروا إلى الفلسفة على أنها طريقة في التحليل ، فلو استعملت ما كتبوه في علم النفس ، وجدت بقية آثاريهم تحليلات لبعض المعاني^(١) وهكذا قل في « بنقام » و « جون ستيوارت مل » فهؤلاء جميعاً يحاولون التحديد والتحليل لهذا المعنى أو ذاك ولم نقل شيئاً عن « كانت » الذي جاء الشطر الأعظم من فلسفته « نقداً » — أى تحليلاً — الأسس التي تقوم عليها العلوم .

غير أن رجال المذهب الوضعي التحليلي المعاصر ، ينفردون بما يميزهم حق من أسلافهم الأقرين في القرن التاسع عشر — مثل « مل » و « مانخ » و « كارل بيرسن » — إذ يتميزون بمذهبهم للميتافيزيقا من قائمة الكلام المقبول ، فهم يمحذون الميتافيزيقا حذفاً تاماً على أساس تحليلاتهم للمنطقية لعبارات القنوية ، ثم يتميزون كذلك بفرقتهم بين قضايا للمنطق والرياضة من جهة وقضايا للعلوم الطبيعية من جهة أخرى ، على حين كان المحللون السابقون يفسرون هذه

(١) Pap, Arthur, Elements of Analytic Philosophy ص ٧ من المقدمة
والشر كذلك Ayer, A. J., Language, Truth and Logic ص ٥٦ من الطبعة الأولى .

بما يفسرون تلك ، كما فعل هيوم نفسه ، أو يفسرون تلك بما يفسرون هذه كما فعل « مل » حين رد القضايا الرياضية إلى أصول حسية ، وفق كلتا الحالتين يكون إشكال ، ففي الحالة الأولى ينتهى الأمر بالتشكك فى العلوم الطبيعية ما دامت لا توصّل إلى يقين الرياضة ، وفق الحالة الثانية ينتهى الأمر بحل قضايا الرياضة احتمالية لا يقينية .

فلئن كان التحليل شائناً فى الفلسفة منذ قديم ، إلا أن أصحاب التحليل من الماصرين قد تميزوا بما يبرزهم — دون سائر الأسلاف — من خصائص (و « مور » على رأس هؤلاء الماصرين) وهانحن أولاء مُحدّثوك فيما يلى عن بعض طرائق التحليل التى يصطنعها الماصرون ، التى تنتهى إلى ما اتهاوا إليه من نتائج ، وأهمها حذف لليتافيزيقا .

ليس المراد بالتحليل تعريفاً للألفاظ ، فالتعريف يكون للحدود كل على حدة ، أما التحليل فيكون لعبارة كاملة ، وفضل التحليل على التعريف هو أنه حينما يتمذّر تعريف حد ما تعريفاً مباشراً ، نلجأ إلى تحليل العبارة التى يرد فيها ذلك الحد المراد تعريفيه ، فإذا ما استبدلت بالعبارة كلها عبارة أخرى تساويها معنى ، مع استثناءها عن الحد المراد تعريفيه ، كنت بمثابة من قدم تعريفاً لتلك الحد بطريق غير مباشر .

لكن ليس المراد بالتحليل أن نترجم عبارة إلى عبارة أخرى مساوية لها فى معناها — سواء كانت الترجمة إلى نفس لغة العبارة الأولى أو إلى لغة أخرى — بل لابد أن نجيء العبارة الثانية التى هى تحليل للأولى أكثر إبرازاً للعناصر التى تنطوى عليها العبارة الأولى ، بهذا لا يكون التحليل مجرد ترجمة عبارة إلى عبارة تساويها ، بل يشترط — كما قلنا — أن نجيء العبارة الثانية مساوية للأولى فى معناها ، ومضافاً إلى ذلك زيادةً فى الوضوح وفق عرض عناصر المعنى ، لأنه لو كانت العبارة « ك » مجرد ترجمة للعبارة « ق » لا أكثر ، فلن « ق » تكون

أيضاً ترجمة للمباراة «ك»، أما إن كانت «ك» تحليلاً للمباراة «ق» فلا تكون «ق» تحليلاً للمباراة «ك» .

ونسوق لذلك مبدئياً مثلاً بسيطاً ، ساقه «مور» في هذا السلسل : إننى أكون قد حلت عبارة «زيد شقيق عمرو» حين أبرز العناصر للضئونة فى كلمة «شقيق» ، فأقول : «إن زيداً وعمراً ذُكران ، والوالدان اللذان أنسلتا زيداً هما الأبوان اللذان أنسلتا عمراً» — فهناك أسمى المباراة الثانية تحليلاً للأولى ، لكن ليست الأولى تحليلاً للثانية ، ولو كان الأمر مجرد وضع عبارة مكان أخرى تساويها معنى ، لكانت الأولى تحليلاً للثانية بمقدار ما تكون الثانية تحليلاً للأولى ، فالمصير العام فى عملية التحليل هو السير نحو الزيادة فى الوضوح بإبراز العناصر الخفيفة فى العبارة المراد تحليلها ، ويختصر «الدكتور وِردَم» عملية التحليل بالوصف للموجز الآتى :

إنك تحلل القضية «ق» لو وجدت عبارة أخرى «ق_١» تكشف عن مكون «ق» أكثر من «ق» نفسها^(١) .

فإن كنا قد جعلنا التحليل مهمة الفلسفة من وجهة نظر المحدثين ، فكأنما أردنا أن نقول إن مهمة الفلسفة هى توضيح المعانى ، يقول «شليك» نقلاً عن «تينشبين» : «إن موضوع الفلسفة هو توضيح الأفكار توضيحاً منطقياً»^(٢) ويقول «رامسى» : «واجب الفلسفة أن توضح وتحدد أفكاراً كانت قبل تحليلها غامضة مبهوشة»^(٣) ، فالفيلسوف التحليلى كطبيب العيون الذى يضبط الرؤية للضطربة بأن يمكن العين من تركيز للرؤى فى بؤرة الإبصار تركيزاً صحيحاً ، إنه لا يخلق أمام العين شيئاً جديداً ، لكنه يوضح ما هناك وكفى ، وهكذا قل

(١) Wisdom, John, Moore's Technique (The Philosophy of Moore ed. (١)

(Schilpp) ص ٤٢٥ .

(٢) Schlick, M., The Future of Philosophy : ص ١٣٢ .

(٣) Ramsey, F. P., The Foundations of Mathematics ص ٢٦٢ .

في فيلسوف التحليل الذي يمكننا من إدراك العبارة المراد تحليلها إدراكاً أوفى وأكمل .
 إنما لا نريد بالنموض الذي يزيل التحليل غموضاً يكون مصدره جهل السامع
 بمعنى هذه الكلمة أو تلك ، لأنه لو كان الأمر كذلك ، لقام القاموس بالمهمة
 كلها ، إنما نريد النموض الدائى من طبيعة اللغة نفسها في طريقة تركيبها
 للعبارات تركيباً يخفى بعض العناصر المكونة للمعنى .

خذ لذلك مثلاً : إنه من الصواب أن أقول إنه ما دام القيل حيواناً فالقيل
 الأسود يكون حيواناً أسود ، لكننى أعطى إذا قلت على ذلك قولى : إنه
 ما دام القيل حيواناً فالقيل الصغير يكون حيواناً صغيراً — ويتبين مصدر الخطأ
 حين نأخذ في تحليل العبارتين فنجد أنه على الرغم من التشابه بينهما في التركيب
 المعنوى ، إلا أنهما يختلفان في التركيب اللغوى ؛ فتولى « القيل حيوان أسود »
 مؤلف من عبارتين ، يمكن تحقيق كل منهما على حدة ، كما يمكن إثبات واحدة
 ونفى الأخرى ، أو إثباتهما معاً ، أو نفيهما معاً ، والعبارتان هما : (١) القيل حيوان ،
 (٢) القيل أسود ، فهاتان العبارتان مستقلتان ، لا يتوقف صدق الواحدة أو
 كذبها على صدق الأخرى أو كذبها ؛ إذ يجوز لى أن أقول — مثلاً — إن القيل
 حيوان لكنه ليس أسود ، أو إن القيل أسود لكنه ليس حيواناً ، أو أقول إن
 القيل لا هو حيوان ولا هو أسود ، أو هو حيوان وأسود فى آن معاً .

لكن ما هكذا تتركب العبارة الثانية « القيل حيوان صغير » ، إذ يتألف
 بدائها من قضيتين أيضاً ، لكنهما مختلفتان نوعاً ، وهما : (١) القيل حيوان .
 (٢) القيل أصغر من متوسط القيلة . وهذه القضية الثانية — كما ترى — قضية
 علاقات ؛ وليست — مثل الأولى — قضية حالية ، أى أنها لا تصف القيل بصفة
 قائمة فيه ، بل تنسبه إلى أفراد أخرى من مجموعة معينة نسبة تبين علاقته بها ،
 وإلا فلوحنا عبارة « القيل حيوان صغير » إلى عبارتتين هما « القيل حيوان »
 و « القيل صغير » لجاءت العبارة الثانية منهما بنبر معنى ، إذ الصغر والكبر

لا يكونان إلا بنسبة شيء إلى شيء آخر ، فلما أن يساويه أو يصغر عنه أو يكبره ، ولوتركتا الصبارة مهملتا بشير تحديد ، على أساس أننا ننسب القليل إلى سائر الحيوان ، لما كان صوابا أن القليل صغير بالنسبة لسائر الحيوان ، وإن يكن صغيراً بالنسبة لسائر القليلة .

وخذ هذا المثل السابق بعد تحليله ، وانتقل إلى أصحابنا الميتافيزيقيين لئرى كيف تتألف مشكلاتهم الكبرى من قصور من أمثال هذا التحليل المنطقي لعباراتهم ، فنلا مشكلة القيم الأخلاقية والجمالية هل هى ذاتية أو موضوعية ، قد نشأت كلها من الظن بأن هاتين الصبارتين متساويتان :

(١) هذا أصفر ، (٢) هذا خير .

فاحاطت الصبارتان تشابهان فى التركيب النحوى ، فقد سبق إلى ظنهم أنهما متساويتان فى التركيب المنطقي كذلك ، وإن كان الأمر كذلك ، ثم إن كان اللون الأصفر شيئاً خارجياً يضاف إلى موضوعه فيكسبه صفة ما ، وقد يزول عنه فنزول عن الموضوع صفة تلك ، إذن « فانغير » كذلك (أو الجمال) شيء خارجي يضاف إلى موضوعه أو يزول عنه ، فيكسب موضوعه صفة أو يفقد صفة ، وكما أن الإنسان لا دخل له فى أن يكون الشيء أصفر ، فكذلك لا دخل له فى أن يكون الشيء خيراً أو جليلاً ، فهذا يتلقى صفة الخسیر وصفة الجمال من الخارج كما يتلقى صفة الاصفرار .

لكن الأمر كله — كما قلنا — مصدره قصور عن التحليل ، فلوحلنا الصبارة الثانية « هذا خير » إلى عناصرها فقلنا « هذا الشيء بينه وبينى علاقة هى لإحداث الذة » ظهر على الفور بأن الصبارتين (١) هذا أصفر ، (٢) هذا خير ، وإن يكونا متشابهين نصوياً ، إلا أنهما مختلفتان فى البناء المنطقي ، فالأولى قضية حملية تصف موضوعاً بصفة قائمة فيه ، والثانية قضية علاقات تبين العلاقة

بين شيئين هما (١) الشيء المشار إليه ، (ب) أنا^(١) .

ومثل آخر من المشكلات الميتافيزيقية كيف تنشأ عن خطأ منطقي في فهم المهارات القدوية ، هذه التفرقة التي يحسها الميتافيزيقيون بين « الوجود الفعلي » و « الوجود الضمني »^(٢) ، إذ يقولون إن هناك مرحلة بين الوجود والعدم هي مرحلة الوجود الضمني ، فليست القسمة ثنائية بين ما هو موجود وما هو غير موجود ، أو قل بين ما هو حقيقي وما هو غير حقيقي ، بل هناك كائنات بين بين ، هي الكائنات التي ليس لها وجود فعل ، لكننا نتحدث عنها ونعنها بصفات معينة ، فثلاً « العفقاء » طائر غير موجود ، لكني أقول عنه إنه طائر وإنه طويل العمر الخ ، فإذا أصف بهذه الصفات ؟ لست أصف شيئاً موجوداً بين الأشياء ، إذ ليس للعفقاء وجود فيشار إليه ، كما يشار إلى الصقر والنسر ، لكني في الوقت نفسه يستعمل أن أصف العدم بصفات إيجابية فأقول إنه طائر وإنه طويل العمر ، إذن فللعفقاء « وجود ضمني » فلا هو موجود فعلاً وحققاً ، ولا هو معدوم .

لكن المشكلة للزعومة هنا مصدرها خلط في التحليل المنطقي للمهارات ، فلا نأخذ شياً ظاهراً في البناء النحوي بين هاتين المهارتين :

١ — المتفاوتات ليست موجودة .

٢ — الأنهار ليست ملحقة .

ترانا نزع أنهما شيئتان أيضاً في بناءهما المنطقي ، فنظن تبعاً لذلك أن كلتا المهارتين على السواء تفتيان صفة عن موصوف — أو محمولاً عن موضوع لو استعملنا لغة المنطق — أما العبارة الأولى فتفتي صفة الوجود عن المتفاوتات ، وأما الثانية فتفتي صفة الملحقة عن الأنهار ، ثم نظن أيضاً أن للوضوع في كلتا المهارتين يتألف

(١) ليست هذه الأكلة مأخوذة من دور « كلا ولا » بل آراءه دائماً ، نحن هنا منبذون بطريقة في التحليل وحسب ، أما الأكلة فقد اخترتها لتقديم رأيي ومدق .

(٢) أقصد بالوجود الفعلي ترجمة لفظة Existence وبالوجود الضمني ترجمة Subistence

من طائفة معينة من أفراد ، فموضوع العبارة الأولى هو طائفة المتفاوتات ، وموضوع الثانية هو مجموعة الأنهار ، وطائفة المتفاوتات تشترك كلها في صفة عدم الوجود ، كما أن مجموعة الأنهار تشترك كلها في صفة عدم ملحية ماؤها .

لكن حلل الصبارتين تحليلاً منطقياً ، تجدهما مختلفتين اختلافاً شديداً من شأنه أن يزيل للشككة الليتافيزيقية التي نشأت حول « الوجود الضمني » .

وأبدأ بتحليل العبارة الثانية : « الأنهار ليست ملححة » ، هذه العبارة تنسحل إلى مجموعة كبيرة من قضايا أولية ، تتخذ هذه الصورة الآتية :

س_١ نهر و س_١ ليس ملحاً

س_٢ نهر و س_٢ ليس ملحاً

س_٣ نهر و س_٣ ليس ملحاً

⋮ ⋮ ⋮

⋮ ⋮ ⋮

س_٤ نهر و س_٤ ليس ملحاً

ليس من الصدق أن يجتمع في فرد جزئي واحد هاتان الصفتان معاً ، وهما أن يكون الفرد الجزئي نهراً وأن يكون ملحاً في آن معاً .

ثم انظر بعد ذلك في العبارة الأولى : « المتفاوتات ليست موجودة » فلن نجد عقاقم ، عقاقم ، عقاقم ... عقاقم ، لأنك منذ بداية الشوط ان تجد أفراداً جزئية ؛ فلو كل علمنا عن العالم كله ، ولروضنا هذا العلم الكامل في قائمة طويلة من قضايا ، كل قضية منها تثبت صفة لموصوف ، لما كان في هذه القائمة قضية : « المتفاوتات ليست موجودة » لأن المتفاوتات ليست جزءاً من العالم .

فأساس الخطأ للنطق هنا ، هو أننا علمنا الفئة الفارغة من الأفراد معاملة

لفظة ذات الأفراد ، هذا من جهة . ومن جهة أخرى أننا حسبنا أن العبارتين متشابهتان منطقيًا من حيث أن الكلمة الأولى في كل منهما (« المتفاوتات » و « الأنهار ») موضوع تنفي عنه محولاً ، لكن الحقيقة هي أن « الأنهار » في العبارة الثانية محمول ؛ لأنني — كما رأينا — حين أفرد الأنهار فرداً فرداً وأقول س₁ نهر ، س₂ نهر الخ ، فأنا في كل حالة من هذه الحالات الأولية أصف شيئاً ما بأنه نهر ، ثم في النهاية أصف مجموعة ما بأنها أنهار ، وإذن فلفظة « أنهار » عمولة على موضوع ، وليست في ذاتها موضوعاً ، وأما في العبارة الأولى « المتفاوتات ليست موجودة » فلفظة « المتفاوتات » يتخذ وضع المحمول ، لكنه لا يفعل فعله ، إذ ليس هناك فرد واحد يُحمَلُ عليه .

إذا جئت تسأل : علام أعدت حين أقول « المتفاوتات ليست موجودة ؟ » أليس يتجه أن يكون للمتفاوتات « شبه وجود » حتى يقضى لي الحديث عنها ؟ وما دامت المتفاوتات لا وجود لها بين الوجودات الفعلية ، فلنقل إنها موجودات وجوداً ضمنيًا .. الخ ، أقول إنك إذا جئت تسأل هذا السؤال بعد التحليل الذي أسلفناه ، فسيكون جوابنا هو : إنك لا تتحدث حديثاً مشروعاً ، فالأصوات التي نطقت بها هي مجرد أصوات ، انخفضت « صورة » الكلام وليست من الكلام في شيء .

ومثل ثالث من المشكلات للتيافيزيقية التي لا تحل البقاء تحت أشعة التحليل للمنطقي ؛ هذه المشكلة للشهيرة التي يثيرها أفلاطون في اجتماع الأضداد في الأشياء الجزئية ، مما يفضيها في سلم الوجود ، فما دام الشيء الواحد قد يكون كبيراً وصغيراً في آن واحد ، أو حاراً وبارداً في وقت واحد ، إذن فهو — نفسه — موجود وغير موجود في وقت واحد ، وإذن فهو من الأشياء المتغيرة للعرضة للصيرورة ، وليس هو من الحقائق الثابتة الخالدة .

ولنضرب لذلك مثلاً هاتين المبرتين الآتيتين :

١ — هذه بطيخة صغيرة .

٢ — هذه البطيخة نفسها فاكهة كبيرة (بالقياس إلى البرتقال مثلاً) إذاً

البطيخة — بلنة أفلاطون — صغيرة وكبيرة معاً . الخ وإنا في الحق لنعجب
مهماً لا يفتى من أمثال هذه للمشكلات يثيرها الفلاسفة من لا شيء ! هل يحتاج
الأمر هنا إلى إعجاز في التحليل حين نقول إن العبارة الأولى تنسب البطيخة إلى
مجموعة من أفراد غير المجموعة التي تنسبها إليها العبارة الثانية ، فلا يكون هنالك
تناقض بين أن تكون البطيخة صغيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الأولى (وهي
مجموعة البطيخ) وكبيرة بالنسبة إلى أفراد المجموعة الثانية (وهي مجموعة الأصناف
الأخرى من الفاكهة كالبرتقال) ؟

يقول بيرتراند رسل في هذه المشكلة الأفلامونية ما يأتي : « إنني لا أعلن أن
الاعتراضات المنطقية التي يثيرها أفلاطون ضد وجود الأشياء وجوداً حقيقياً ،
تثبت أمام النقد ، فهو يقول مثلاً إن ما هو جميل هو أيضاً قبيح من بعض نواحيه ،
وما هو ضئيف هو كذلك ضئيف وهكذا ، ولكننا حين نصف أثراً فنياً بأنه
جميل من بعض نواحيه قبيح من بعضها الآخر ، فإننا نستطيع دائماً بواسطة التحليل
(على الأقل نظرياً) أن نقول : « إن هذا الجزء أو هذه الناحية من الأثر جميلة ،
بينما ذلك الجزء أو تلك الناحية منه قبيحة » ، وأما عن « الضئيف » و « النصف »
فهذان حدان متضايقات ، وليس هنالك تناقض في الحقيقة الواقعة وهي أن
٢ ضئيف ١ ونصف ٤ ، إن أفلاطون ما يفتك يثير حول نفسه للمشكلات من
سوء فهمه للحدود المتضايقة ، فهو يظن أنه ما دامت (١) أكبر من (ب) وأقل
من (ح) ، إذاً تكون (١) كبيرة وصغيرة في آن معاً ، وهو الأمر الذي يبدو له
متناقضاً ، وأمثال هذه المشكلات نسلوها في عداد أمراض الطفولة التي
أصبحت بها الفلسفة » ^(١) .

قدمنا فيما سبق أسئلة التحليل المنطقي كيف ينتهي باقتلاع للشكلات الميتافيزيقية اقتلاعاً من جذورها ، وذلك حين تكون الشكلات قائمة على خطأ منطقي في تحليل العبارات وفهمها .

لكن التحليل المنطقي وحده لا يكفي للتخلص من سائر الشكلات التي ما برحت تشغل الميتافيزيقيين ، فيجىء التحليل الفلسفي ليجهز على البقية الباقية ؛ فهذه الفرق بين نوعين من التحليل : للمنطقي من ناحية والفلسفي من ناحية أخرى . وتمهيداً لإبراز الفرق بين هذين النوعين من التحليل ، نقول إن ألفاظ اللغة نوعان : أسماء وعلاقات ، فأما الأسماء فهي الألفاظ التي تسمى بها الأشياء ، فهذا قلم وهذا كتاب وهذه شجرة ، وإذا فالألفاظ الثلاثة « قلم » و « كتاب » و « شجرة » أسماء لأشياء ، وأما العلاقات فالألفاظ لا تسمى شيئاً في عالم « الأشياء » وإنما تربط الأجزاء في بناء واحد ، دون أن تضيف إلى تلك الأجزاء جزءاً جديداً ، فحين أقول : « إن الكتاب بين الحبرة والمصباح » ، لا يكون في عالم الأشياء إلا ثلاثة : « كتاب » و « حبرة » و « مصباح » أما كلمة « بين » وكلمة « و » فلا تسميان شيئاً ، وكل صلهما هو أن تربط الأجزاء الثلاثة الأخرى في بناء واحد لنوى ، حتى تبنى « العبارة » المرتبطة بالأجزاء صورة تمكس الواقعة الخارجية « بأشياءها » و « علاقاتها » .

ومهمة للمنطق الرئيسية هي البحث في هذه الألفاظ التي لا تسمى « شيئاً » مثل « كل » ، « بعض » ، « إما ... أو » ، « إذا ... إذن » إلخ ، لأنه حين يبحث في هذه الألفاظ « اللغوية » فإنما يبحث في التركيبية الصورية للعبارة ، بنقض النظر عن « المادة » التي تملأ ذلك الإطار الصوري ، فإذا تناولت هذا التركيب الصوري بالتحليل لأخرج ما يحويه من علاقات بين أجزائه ، كان التحليل منطقياً .

أما إذا تناولت أسماء « الأشياء » بالتحديد والتحليل ، فليس ذلك « منطوقاً » إنما هو تحليل « فلسفي » ، فإذا حلت — مثلاً — فكرة العدد ، أو فكرة السكان أو الزمان أو المادة أو الدولة وما شابه ذلك ، فلا أكون عندئذ في مجال البحث المنطقي لأن المنطق صوري بحث ، بل أكون في مجال بحث آخر ، هو الذي نسميه بالتحليل الفلسفي ، ما دام الأمر لا يزال متعلقاً بالألفاظ والمعارف (لأنه لو جاوز ذلك إلى وصف الأشياء الخارجية نفسها وتحليلها إلى عناصرها تحليلًا مباشرًا ، كان ذلك علمًا طبيعيًا ، فلا هو تحليل منطقي ولا هو تحليل فلسفي) .
تقول إن التحليل المنطقي وحده لا يكفي للقضاء على الميتافيزيقا ، لأنه يقوم بجانب واحد ، وهو يبين أن العبارات للميتافيزيقية تتكشف عن خطأ في فهم قائمها لبناء القوي وما يعطى عليه من روابط وعلاقات ، فيجاء التحليل الفلسفي ليجز على البقية الباقية ، إذ يتناول المبركات الفلسفية نفسها بالتحليل ، مثل « القيم » و « حرية الإرادة » و « وجود العالم الخارجي » و « شخصية الدولة » وما إلى ذلك ، والمشكلة التي عني بها « مور » بصفة خاصة هي مشكلة « وجود العالم الخارجي »^(١) .

في التحليل الفلسفي نهدف إلى التقليل من الألفاظ الاصطلاحية ، ولما كانت اللفظة الاصطلاحية الواحدة كثيراً ما تنحل إلى عبارة طويلة من الألفاظ الأخرى المألوفة في الحياة اليومية ، كان التحليل في الكثرة الغالبة من الحالات ، ينتقل من جملة أقل إلى جملة أكثر في عدد الكلمات ، وبهذا وحده يمكن إخراج العناصر التي كانت منطوية في جوف اللمة الأصلية ، فثلاً لتحليل عبارة « إنسان كاذب » تقول: « يكون الإنسان كاذباً إذا قال خيراً على سبيل الإثبات ، ليحمل السامع على الحكم بأنه — المتكلم — يعتقد في صدق الخبر ، مع أنه في الحقيقة لا يعتقد في صدقه » .

Moore G. E. , Proof of an External World, (Proceedings of the (١)
British Academy, Vol. XXV, 1939, pp. 273- 300)

ونحب هذا أن نفيه إلى نقطة هامة ، وهي أن القارئ لمباراة ما ، قد لا يعلم
 للوهلة الأولى كم هو مجهول من عناصر معناها ، حتى إذا ما فصلت له تلك العناصر ،
 لم يعرف جديداً ، بل اتضح له في جلاء ما كان في إدراكه الأول مشوباً بالتموض ،
 وإذا أردت مثلاً لتلك فانظر إلى هذه العبارة البسيطة : «زهرة العنب مكعبة» ،
 هل برزت أمامك كل العناصر المحتواة في المعنى ؟ إذا أجبت بالإيجاب فأعود
 إلى سؤالك : كم حافة لزهرة العنب ؟ إنني لا أدري بماذا ستجيب لنفسك من
 هذا السؤال ، لكنني أرجح أن الإجابة الصحيحة وهي أن للسكب اثني عشرة
 حافة لن تسرع إلى الثول أمام ذهنك ، وإذا كان أسرك هكذا ، إذا لم تكن
 فكرة تكعيب زهرة العنب واضحة كل الوضوح كما قد ظننت^(١) .

ونسوق لك مثلاً آخر لتحليل الفلسفي ، نحاول فيه أن نجري بياناً للطريقة
 التي يهدم بها التحليل الفلسفي مدركات الميتافيزيقا :

« تركيا حاربت اليونان » ، انظر إلى هذه العبارة تبعدها في ظاهرها شديدة
 الشبه بعبارة مثل « زيد قاتل عمراً » ، ففي كلتا الصورتين ترى طرفين مرتبطين
 بسلاقة ما ، الطرفان في العبارة الأولى هما « تركيا » و « اليونان » والسلاقة التي
 تربطهما هي « الحرب » والطرفان في العبارة الثانية هما « زيد » و « عمرو »
 والسلاقة التي تربطهما هي « القتال » .

لكن ابدأ في عملية التحليل ، تر الفرق واضحاً ، وتعلم كيف يقع كثير من
 الأخطاء التي يطلقون عليها اسم ميتافيزيقا ، فواضح في العبارة الأولى أن « تركيا »
 باعتبارها قطعة من الأرض لم تكن هي التي حاربت « اليونان » باعتبارها قطعة
 من الأرض ، وإنما المقصود من كلمتي « تركيا » و « اليونان » مجموعتان من
 الناس ، مجموعة هنا ومجموعة هناك ، بل المقصود — بعبارة أدق — جيشان يتألف

Langford, C. H., Moore's Notion of Analysis (The Philosophy of (١)
 Moore, ed. Schilpp).

كل منها من أفراد معروفين ، كانت المعلومات الفردية من كل منهم مثبتة في قوائم معينة ، ولو أردنا وصفاً واقعياً كاملاً للحوادث التي نطلق عليها عبارة « تركيا حاربت اليونان » لجللنا نذكر الأفراد الذين كان يتألف منهم الجيشان فرداً فرداً ، لنقول ماذا صنع كل فرد من هؤلاء وأولئك قولاً تفصيلياً بذكر أعمال الفرد الواحد عملاً عملاً ، ويذكر لكل عمل ظروفه الزمانية والمكانية ، بحيث يصبح لدينا في النهاية قائمة طويلة من قضايا أولية ، صورة كل منها هي : الفرد « س » التركي قام بالعمل « ص » بالنسبة لليوناني « م » وهكذا .

فإن كان مثل هذا التحليل مستحيلاً من الوجهة العملية ، فأقل ما يهدينا إليه هو ألا نخطئ فنظن أن « تركيا » و « اليونان » كلمتان تطلقان على حقيقتين ، كل حقيقة منهما قائمة بذاتها ، كما هي الحال في قولنا « زيد قاتل عمراً » ، فليست « تركيا » اسماً على مسمى يمثل ما يكون « زيد » اسماً على مسمى ، وكذلك ليست « اليونان » اسماً على مسمى كما يكون « عمرو » اسماً على مسمى ، ليس هنالك كائن قائم بذاته يشار إليه في لحظة معينة ومكان معين ، ويقال هذه هي « تركيا » أو هذه هي « اليونان » ، وإذا عرفنا ذلك ، أدركنا أن ما نسميه بلفظة « تركيا » أو بلفظة « اليونان » هو في الحقيقة تركيبة ذهنية ليس لها ما يطابقها في عالم الأشياء الخارجية ، ففي عالم الأشياء الخارجية هذا وهذا ذلك من الأفراد الذين يسكنون قطعة معينة من الأرض ، فأبني أنا من هذه المفردات بناء خيالياً ذهنياً وأسميه « تركيا » — مثلاً — تسميلاً للنظام .

بهذا نتخلص من الهمم الميتافيزيقى الذى قد يقع فيه الفلاسفة السياسيون حين يفرضون أن « الشعب » له كيان ووجود قائم بذاته على نحو ما يكون لزيد أو لسرو من الأفراد كيان ووجود ، ومصدر الخطأ أن هنالك « أسماء » نحسبوا أن لكل اسم سماه ، والحقيقة أن هذه الأسماء لا تشير إلى مسيات خارجية ، ولا تعدو أن تكون رموزاً للنظام السريع .

وأمثال هؤلاء الفلاسفة الليتافيزيقيين ، حين يغلقون حوالم فلا يجدون « دولة » أو « شعباً » بين الموجودات الفردية التي تقوم وتقع وتنا كل وتنام وتعرض وتلبس الثياب ، ترام يمدون في الوم فيفرضون بأن « الدولة » — مثلاً — كائن من طبقة أعلى من طبقة الكائنات الفردية ، وكثيراً ما يخلصون من هذا التفكير إلى نتيجة أو نتائج ، لما كل انخطر على حياة الأفراد ، كأن يقولوا — مثلاً — إن الدولة أعلى من الفرد في سلم الوجود ، وإذن فليس للفرد حق مناهضتها أو الثورة عليها ، فإذا ما تناول فيلسوف التحليل هذه الليتافيزيقا بمعضمه ، وجدها قائمة على غلطة منطقية في فهم المবারات وتحليلها لا أكثر ولا أقل ، والغلطة هي الظن بأن المباراة التي ترد فيها كلمة « دولة » أو « أمة » أو « شعب » أو ما هو شبيه بذلك ، هي كالمباراة التي تتحدث عن فرد من الأفراد ، فإذا فككنا كل عبارة فيها لفظة « دولة » — مثلاً — إلى قائمة طويلة من المباريات الأولية التي تتحدث كل منها عن فرد واحد في حالة واحدة من حالاته الكثيرة ، تبهرت هذه الأشباح الوهمية وزالت من الوجود ، وزالت بالتالي الليتافيزيقا القائمة على أساسها .

وأهم مشكلة عالجها « مور » بهذه الطريقة التحليلية ، هي مشكلة العالم الخارجي ، إذ ترى أصحاب التفكير الليتافيزيقي يتساءلون : هل العالم الخارجي موجود حقيقة ؟ وإن كان موجوداً فهل هو واحد أم كثير ؟ أتدري كيف أظام « مور » البرهان على هذه للشكلة المزعومة . . ؟ أقامه هكذا :

« أستطيع الآن أن أقيم البرهان — مثلاً — على أن يدين بشريين موجودتان ، كيف ؟ بأن أرفع كائنا يدي ، قائلاً — وأنا أشير إشارة خاصة بيدي اليمنى : « هذه يد واحدة » ، ثم أضيف إلى ذلك قولي — وأنا أشير إشارة

خاصة بيدى اليسرى — « وهذه يد أخرى ... »^(١) .

هذا فى رأى « مور » برهان كافى على أن العالم الخارجى موجود أو على أنه محتمل ، وهو برهان لأن المقدمات فيه غير النتيجة (للقدمتان ١) : هذه يد ، (٢) وهذه أخرى — والنتيجة هنالك يدان موجودتان — وقد اعتبر النتيجة مغلفة عن المقدمتين ، لأنها قد تكون فى ذاتها صوابا مع خطأ المقدمتين ، إذ نستطيع — مثلا — أن نرفع قلما ونقول هذه يد ، ثم نرفع كتابا ونقول : وهذه يد أخرى ، ثم نستنتج النتيجة : إذن هنالك يدان موجودتان ، فكون النتيجة صوابا والمقدمتان خطأ ، وعلى ذلك نقول هذه يد وتلك أخرى زعم يختلف عن الزعم المثبت فى النتيجة وهو : هنالك يدان موجودتان) ، أقول إن هذا فى رأى « مور » برهان كافى على وجود العالم الخارجى ، وعلى أن هذا العالم كثير ، لأنه مؤلف من مقدمتين ونتيجة ، ولأن المقدمتين ثابت صدقهما على أساس « الفهم المشترك » ، وإذن تكون النتيجة هى الأخرى صوابا — لكن النتيجة تثبت وجود أكثر من يد واحدة ، إذن هنالك — على الأقل — شيئان ، هما هاتان اليدان .

لقد توهم الميتافيزيقيون وجود المشكلة ، لأنهم — كما يبدو — حين تساءلوا : هل العالم الخارجى موجود ؟ حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين اللتين أحلم بوجودهما علما — يشور على « الفهم المشترك » لو أنكرت صحته — حسبوا أن هاتين اليدين البشريتين ليستا من الضخامة والقضامة بحيث تكفيان أن تكونا علما خارجيا ، حسبوا أن العالم الخارجى كلة مجيدة عظيمة غير هذه الأشياء الجزئية اليسيرة التى أحلم بوجودها ، لكن فيلسوف التحليل ينفك بمشرطه هذه المقدمة إلى خيوطها ، فإذا هى أبسر جدا مما توهم الميتافيزيقيون .

(١) Proceedings of the British Academy, Vol. XXV : ٢٩٥ .

هكذا جعل « مور » مهمة الفلسفة تحليل العبارات تحليلًا منطقيًا وتحليلًا فلسفيًا ، توضيحًا لمعناها ، حتى يزول الأرض التي تستند عليها الفلسفة التأملية ، لأن هذه الفلسفة — كما قد أظهر التحليل — قائمة كلها على أغلاط منطقية في فهم العبارات اللغوية — أقول إن التحليل هو المهمة الرئيسية التي جعلها « مور » شغل الفلسفة وشاغل القائمين بها ، فشق بذلك طريقًا أمام مدرسة فكرية جديدة ، هي التي نستطيع أن نسميها بالمدرسة الفلسفية المعاصرة .

الفصل السادس

(٢) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

أمثلة من التحليل عند بيرتراند رسل

(١) نظريته في تحليل المباشرة الوصفية

١

تحليل الكل إلى أجزائه عملية لم يوافق عليها كثير من الفلاسفة منذ أقدم المصور ، إذ اعتقد هؤلاء أن تحليل الكل إفسادٌ لحقيقته وإبطال لمعناه ؛ لأن الكل الواحد — في رأيهم — ليس مؤلفاً من مجرد أجزائه رُصٍّ بعضها إلى جانب بعض كما اتفق ، بل هو وحدة عضوية تضي على كل جزء من أجزائها معنى يجعله وهو عضو فيها مختلفاً عنه وهو موزول عنها قائم بمفرده ؛ وكثيراً ما أدى هذا المنطق بأصحابه إلى اعتبار الكون كله حقيقة واحدة يستحيل عليها التفتت والتجزئة .

والذي يهمنا الآن من موقف هؤلاء ، هو إحدى نتائجها المبهجة ، وهي أن هناك ضرباً من اللرفة تستحيل على التعبير اللفظي في عبارات وكلمات ؛ لأنه ما دامت الحقيقة واحدة موحدة ، فكيف تبيح لنفسك أن تصنها وتصورها بقطع مجزأة ، هي المباشرة اللفظية ، والألفاظ التي تتألف منها كل عبارة ؟

فحسبنا — إذن — دفاعاً عن إمكان التحليل ، بل دفاعاً عن وجوبه ، أن نقول إنه لا مندوحة لنا عن التعبير عما نعرفه بلغة كائنة ما كانت ، ولا مندوحة للغة عن تجزئة ألفاظها وعباراتها : « فالجمل مؤلفة من كلمات ، والكلمات المطبوعة

مؤلفة من أحرف ؛ وللؤلف الذى يقدم كتابا للطبع ، يجمع له عمال الطباعة قطعا منفصلة هى أحرف الطباعة ، يجمعونها فى نظام معين ؛ ومع ذلك فلو كان صاحب الكتاب فيلسوفا [من القائلين باستحالة التحليل] فقد يكون فى كتابه هذا ما يقرر به أن الفكر يستحيل تصويره بسلسلة من الأشياء للادية مهما يكن نوعها ... إن الفكر الذى يمكن انتقاله بين الناس ، لا يمكن أن يبلغ من كثرة العناصر وتمتعها حدا يصبح معه محالا أن يتركب من أحرف الهجاء وتشكيلاتها المختلفة الممكنة ؛ قد يكون شيكسبير غاية فى عبقرية العقل ، لكن هذه العبقرية كلها لا يمكن أن تبيّنا إلا فى ترقيقات سوداء على ورق أبيض ؛ والذين يقولون إن الكلمات تبطل حقيقة الواقع ينسون أن الكلمات فى ذاتها حقيقة واقعة ، وأن الجمل والكلمات — باعتبارها حقائق واقعة — مؤلفة من أجزاء منفصل بعضها عن بعض ، لكل جزء منها اسم خاص به [هى أسماء أحرف الهجاء] ... وإذا فلا شك أبدا فى أن بعض الحقائق الواقعة يمكن تحليله إلى أجزائه ^(١) .

فالتحليل ممكن ، بل هو عملية ضرورية أحيانا ، إذا أردنا أن نُحسِّن فهم الشكل الذى نحلله ؛ وما يجب تحليله لحسن فهمه عبارات اللغة التى نستعملها فى العلم وفى شؤون حياتنا اليومية ، ليرتبط بها التفاهم ؛ وتحليل الجملة عند « برتراند رسل » يبدأ أولا بتمييز مكوناتها بعضها من بعض ، لتحليل كل منها على حدة ^(٢) ، حتى إذا ما تم لنا ذلك ، عدنا إلى العبارة كلها لنحاول فهمها على ضوء ذلك التحليل . ومن الأجزاء التى عنى « رسل » بتحليلها ، « العبارات الوصفية » ^(٣) التى جاء تحليلها لما من الأهمية فى فلسفته ، بل فى الفلسفة المعاصرة كلها ، بحيث استعدى تعليقات لا حصر لها فى المؤلفات والندوات الفلسفية الحديثة ، وهانحن أولاء باسطون لك موضوع البحث ، شارحون لك أهم عناصره .

(١) Russell, B., An Inquiry into Meaning and Truth ص ٣٢٨ .

(٢) Fritz, Charles, Bertrand Russell's Construction of the ص ٤٦

External World

. Descriptions (٣)

أشار « رامزي » — وهو ذو مكانة ملحوظة في التحليل الفلسفي المعاصر — إلى نظرية « رسل » في « العبارات الوصفية » فقال عنها : « إنها نموذج للفلسفة »^(١) فما هي العبارات الوصفية ؟ وماذا يرى « رسل » في تحليلها .

يبين « رسل » ما يمتيه « بالعبارة الوصفية » ببياناً صريحاً^(٢) إذ يقول في كتابه « مقدمة للفلسفة الرياضية »^(٣) : « العبارة الوصفية قد تكون أحد نوعين : فهي إما خاصة^(٤) أو عامة^(٥) ؛ أما العامة فهي ما دلت على نكبة ، وأما الخاصة فهي ما دلت على معرفة فرد بذاته »^(٦) .

ونبدأ الحديث بتحليل العبارة الوصفية العامة :

المراد بالعبارة الوصفية العامة ، عبارة — وقد تكون كلمة واحدة — دالة على أفراد كثيرين من جنس واحد ، كقولنا « رجل » « رأس جمهورية » « جبل من الذهب » الخ ؛ وسؤالنا الآن هو : ماذا أقول على وجه الدقة حين أقول كلاماً فيه عبارة وصفية عامة ، كأن أقول — مثلاً — « قابلت رجلاً » ؟
هبنى صادقاً فيا أقول ، حين أقول « قابلت رجلاً » وافترض أن الرجل

(١) Ramsey, F.P., Foundations of Mathematics : ص ٢٦٣ .

(٢) رأى رسل في تحديد العبارة الوصفية قد يتغير في مؤلفاته المختلفة ، فهو في كتاب « برنكيما ماثماتيكا » (ص ٣٠ ، ٦٦ ، ١٧٣ من الطبعة الثانية) يميل متناً فاصراً على العبارة الدالة على فرد واحد كقولنا « مؤلف كتاب الأيام » ؛ ثم يعود فيجعلها نوعين ، أحدهما ما يدل على فرد واحد كما في التل المذكور ، والثاني ما يطبق على أفراد كثيرين من جنس واحد كقولنا « رجل » ؛ وسنكتفي هنا بالاستعمال الثاني .

(٣) An Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٦٧ .

(٤) Definite .

(٥) Indefinite .

(٦) يحدد المؤلف صورة الخاصة بعبارة the so-and-so ، وصورة العامة بعبارة so-and-so ؛ ولم نستطع قل هاتين الصورتين إلى مقابلات دقيقة في العربية ، فاختارنا للأولى عبارة « معرفة فرد بذاته » وللتانية كلمة « نكبة » .

الذى قابلته فضلا هو « العقاد » ، فن الواضح أن عبارتي « قابلت رجلا » و « قابلت العقاد » ليستا متساويتين ، ويكفى لبيان ذلك أن نلاحظ بأنني قد أكون صادقاً في العبارة الأولى ، وكاذباً في العبارة الثانية ، إذ ربما أكون قد قابلت رجلا ، لكن هذا الرجل لم يكن هو العقاد ؛ ولو كانت العبارةتان متساويتين ، لصدقنا معا أو كذبتا معا ، ولاستحال أن تصدق إحداهما على حين قد تكذب الأخرى .

إن قولي « قابلت رجلا » لا يمتنع به أني قابلت فردا بذاته من الناس كزيد أو عمرو ؛ بل مثل هذا القول لا يمتنع به أن يكون لفظ « رجل » مسميات حقيقية واقعة في عالم الأشياء ، بدليل أني قد أقول « قابلت غولا » أو « قابلت عتقاء » ويكون لقولي هذا معناه عند السامع — إذا فرضنا أن « النول » و « العتقاء » محدة الأوصاف معلومة الصورة — على الرغم من أنه ليس هناك في عالم الأشياء الواقعة حول حقي أو عتقاء حقيقية ، لأنها كانت من تصوير الخيال .

فأنا حين أقول « قابلت رجلا » فلنأخذ معنى بكلمة « رجل » مجموعة من صفات تنطبق على هذا وهذا وذلك من أفراد الناس ، فهي أوصاف عامة ، أنتصروها بالذهن ، حتى ولو لم يكن هناك الفرد الذي تنطبق عليه ؛ إذ الأمر هنا لا يزيد ولا يقل عن الأمر في المهارات التي نتحدث عن كائنات خيالية كالنول والعتقاء . وعلى ذلك فالمراد بالعبارة الوصفية العامة هو للدرك العقلي لا الأفراد الحقيقية الواقعية في عالم الأشياء .

إننا نحب لقارئي أن يعي هذا المعنى ، لأنه سيكون يسير الأثر في हमنا للمعارف الميتافيزيقية ؛ ونكرر نفس المعنى بعبارة أخرى لزيادة الإيضاح فنقول : إن الألفاظ التي اصطلاحنا على تسميتها « بالألفاظ الكلية » = مثل رجل وشجرة

ونهر — ليست في الواقع إلا عبارات وصفية ، ليست بذاتها دليلا على وجود أفراد لها ؛ وهذا يصدق على كل لفظة كلية في اللغة : لفظة « كتاب » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى في الواقع ، وكلمة « نهر » تدل على مجموعة صفات أتصورها وقد لا يكون لها مسمى في الواقع ؛ وهكذا .

ومن هنا يتضح وجه الشبه ، كما يتضح وجه الاختلاف ، بين عبارة تتحدث عن شيء حقيقي ، وأخرى تتحدث عن شيء خيالي وهي ؛ فكلمتا الممارتين تكون مفهومة للسامع على حد سواء ، فلا فرق من حيث الفهم بين أن أقول : « قابلت رجلا » أو أن أقول « قابلت غولا » — إذا كان لاقول صفات معلومة محدودة — لكن تعود الممارتان فمتخلفتان من حيث أن للأولى أفرادا في عالم الواقع ، وأنها قد تصدق على أي فرد منهم ، وأما الثانية — فعل الرغم من أني قد أفهم معناها — فليس في عالم الواقع أفراد بحيث تصدق على هذا أو ذاك من هؤلاء الأفراد .

إننا بهذا التحليل نتخلص من إشكال ذي بال عسد بعض الفلاسفة ، خاص بالكائنات التي ليست بذات وجود فعلي ، مثل « غول » و « عقاء » و « المربع الدائري » — فيقول هؤلاء الفلاسفة : كيف يمكن أن أتحدث عن هذه الأشياء إذا لم يكن لها وجود إطلاقا بأي معنى من معانيه ؟ لهذا ترام يقرحون جعل الوجود درجات ، منها ماهو وجود فعلي ^(١) يتمثل في أفراد حقيقية ومنها ماهو وجود ضمني ^(٢) يتحقق لنا أن نتحدث عن أمثال هذه الكائنات التي لا وجود لها في عالم الأشياء الواقعة .

ولفيلسوف النمساوي « مينونج » Meinong في أنواع الكائنات رأى ساقه حين تعرض لتحليل « العبارة الوصفية » في نفس الوقت تقر بها الذي تعرض فيه « رسل » لنفس الموضوع أول مرة في كتابه « أصول الرياضة » (سنة ١٩٠٣)

. Subsistence (١)

. Existence (١)

وفيما يلي ملخص لأرى « مينونج » في ذلك ، نذكره لما كان له من الأهمية عند « رسل » إذ تناوله هذا بالمرض والنقد .

يقول « مينونج » إن العبارات — أو الكلمات — الدالة على أوصاف عامة مما يمكن منطقياً تطبيقها على أفراد كثيرة ، ثلاثة أنواع :
(١) فنحن ما ينطبق فعلاً على مسميات جزئية موجودة وجوداً حقيقياً ، مثل « إنسان » .

(٢) ومنها ما ليست له أفراد حقيقية ينطبق عليها ، لكن وجودها ممكن من الناحية المنطقية ، إذ ليس هناك تناقض يحمل وجودها مستحيلاً ، مثل « غول » .

(٣) ومنها ما يستحيل منطقياً أن توجد له أفراد ينطبق عليها ، لما فيها من تناقض ، مثل « مربع دائري » .

لكن « مينونج » — مع ذلك — يرى أن لكل فكرة تتحدث عنها شيئاً يقابلها ، وإلا لاستحال التحدث عنها ؛ ومن ثم فهو يقسم الكائنات أنواعاً ثلاثة : (١) موجودات حقيقية ، (٢) موجودات ضمنية (٣) موجودات خالصة — الأولى مثل إنسان ، والثانية مثل « غول » ، والثالثة مثل « مربع دائري » .

٣

مصدر هذه المشكلة — مشكلة الكائنات الوهمية — هو أن معظم المناطقة الذين عاجلوا هذه النقطة ، قد ضلّهم النحو عن المنطق ، فاعتبروا التشابه في الصورة النحوية تشابهاً في الصورة المنطقية أيضاً ؛ فصاروا « قابلت رجلاً » و « قابلت العقاد » عديم من ضرب منطقي واحد ، ما دامتا من صورة نحوية واحدة ؛ ولذلك كانوا تمدان في المنطق التقليدي قضيتين من قالب واحد ، مع أن الصورة المنطقية مختلفة في الأولى عنها في الثانية أشد اختلاف .

عبارة « قابلت العقاد » قضية فردية بسيطة ، تصدق أو تكذب حسب مطابقتها أو عدم مطابقتها لما وقع في العالم الخارجي من حوادث ؛ أما عبارة « قابلت رجلا » فليست بالقضية ، وإنما هي « دالة قضية »^(١) — ودالة القضية هي صورة فارغة لا يمكن تصديقها أو تكذيبها إلا بعد ملء ما فيها من فراغ بأسماء أفراد جزئية ؛ فعبارة « س مره عشرون عاما » صورة قضية لأنني لا أستطيع القول إن كانت صادقة أو كاذبة إلا بعد أن أضغ مكان س اسم فرد جزئي ، بحيث تصبح مثلا « فيصل ملك العراق مره عشرون عاما » .

« قابلت رجلا » دالة قضية لا قضائية ، وتحملها هو [« قابلت س » و « س إنسان » دالة تصدق على فرد واحد على الأقل] وبهذه العبارة الأخيرة يتضح الفرق بين عبارة تتحدث عن أشياء ذوات وجود حقيقي ، مثل « قابلت رجلا » وأخرى تتحدث عن أشياء ليس لها وجود حقيقي مثل « قابلت غولا » لأنه في هذه الحالة لن تصدق الدالة على « الفرد الواحد على الأقل » .

وإذن فالذين يستنتجون من مجرد تعدينا عن كلمات دالة على أوصاف عامة ، وجود كائنات تكون بمثابة المسميات لتلك الكلمات — كما فعل مينونج وقدمنا شرح رأيه — قد أخطأوا خلطوا بين القضية ودالة القضية -- إنهم تصوروا أن قولنا « قابلت غولا » قضية ، وإذن فهي حديث عن شيء ما ، وإذن فلا بد أن يكون لتلك الشيء نوع من الوجود المطلق ، وإلا خللت القضية من معناها ؛ مع أن العبارة التي من هذا القبيل ، أعني العبارة التي تتحدث عن كلمة دالة على أوصاف عامة ، هي دالة قضية ، لا تتحدث عن شيء ، ولا تتحول قضية متحدثة عن شيء إلا إذا أضلنا اسم علم مكان الكلمة ذات المعنى السكلي ؛ وهذا يمكن في مثل قولي « قابلت رجلا » — بأن أجهلها « قابلت العقاد » -- وغير ممكن في مثل قولي « قابلت غولا » ؛ ومن ثم كانت العبارة الأولى مشيرة إلى فرد ما من أفراد

(١) رابع دالة القضية في كتابي « المنطق الوسي » .

الوجود الواقعي ، على حين أن الثانية لا تشير إلى أحد .

ما الفرق بين وجود « هاملت » — وهو شخص خيالي في الأدب — وبين وجود « نابليون » — وهو شخص حقيقي في التاريخ ؟ إن كلا منهما قد ورد اسمه في مجموعة عبارات مكتوبة في الكتب ، لكن الأسر في حالة هاملت ينتمي عند حد هذه العبارات المكتوبة ؛ أما في حالة نابليون ، فقد كان في عالم الأشياء — بالإضافة إلى العبارات المكتوبة — كائن من لحم ودم يعيش ويحارب ويخطب في الناس^(١) .

وهكذا قل في العبارة التي تتحدث عن « رجل » والأخرى التي تتحدث عن « غول » — فكل منهما معنى يفهمه السامع ، وإلى هنا يتشابهان ، لكنهما يعودان فيختلفان في أن الأولى يمكن تحويلها إلى قضية عن فرد معين له اسم معروف ، وأما الثانية فتقف عند حد فهم معناها ؛ بعبارة اصطلاحية : الأولى دالة قضية يمكن تحويلها إلى قضية ، والثانية دالة قضية لا يمكن تحويلها إلى قضية .

٢

الجملة المحيوية على عبارة (أو كلمة) وصفية عامة هي دالة قضية ، وليست قضية ، أعني أنه لا يجوز الحكم عليها بصدق أو كذب إلا إذا رددناها إلى قضية أولاً ، وأعني مرة ثانية أنها لا تصلح موضوعاً لمناقشة أو لاختلاف في الرأي ما دامت باقية على حالها لم ترتد إلى قضية .

ولنضرب مثلاً لتلك كلمة « إنسان » ؛ هذه نعلمها « عبارة وصفية عامة » ، أي أنها ليست اسماً يسمي هذا الفرد المميز أو ذلك الفرد المميز ؛ ليست هي كلمة « المقاد » مثلاً ، لأن هذه الكلمة الأخيرة تعين فرداً بذاته ولا تطلق على سواء ؛ ليست كلمة « إنسان » اسماً خاصاً لفرد معين معلوم ، بل هي « وصف

(١) Russell, Introduction to Math. Philosophy : ص ١٦٩ .

عام ، فإذا وردت في جملة مثل « الإنسان فان » فإن هذه الجملة لا تكون —
كاظم المطلق التقليدي — قضية يجوز وصفها بالصدق أو بالكذب ؛ إذ ليس
في عالم الأفراد فرد اسمه « الإنسان » بحيث يمكننا أن نرجع إليه انرى إن كان
قائما أو غير فان .

تحليل كلمة « إنسان » وحدها هو « س متصف بالخصائص البشرية » —
و « س » هنا رمز لفرد معين نستطيع أن نشير إليه بقولك « هذا » — وإذن
ف تحليل جملة « الإنسان فان » هو « س متصف بالخصائص البشرية ، و « س
فان » ؛ عندئذ نستطيع — إذا أردنا — أن نحقق هذا الكلام تحقيقا مباشرا ،
لنعلم أصادق هو أم كاذب ، لأننا سجد الفرد « س » في عالم الأفراد ، وليكن
« المقاد » مثلا ، ونرى إن كان موصوفاً هكذا وكذا من الصفات أو لم يكن ،
وإن كان قائما أو لم يكن .

وإذا كانت العبارة موضوع التحليل مؤلفة من موضوع وصفين مثل قولنا
« الإنسان عاقل فان » فإن تحليلها يكون — على نفس القاعدة السابقة — هو :
« س متصف بالخصائص البشرية ، و « س عاقل » ، و « س فان » ؛ فنحن
في هذه الحالة أيضاً نستطيع أن نرجع إلى « س » هذا في عالم الواقع ، انرى إن
كان عاقلا وقائما أو لم يكن ، بحيث تتمكن من الحكم على العبارة الأولى بالصدق
أو بالكذب .

وإذا استخدمنا الرموز للألوفة في كهب المطلق الرمزي ، لندل على هذا انرى
أسلفناه كانت الصيغة كما يلي :

« الإنسان فان » صيغتها الرمزية هي « س س » فنحن هنا نرمز بالرمز
« س » لخصائص البشرية ، ونرمز بالرمز « س » لفرد معين من الناس ،
كالقادر أو غيره .

وعبارة « الإنسان عاقل فان » صيغتها الرمزية هي « س س س » مع الصل

بأن الرمز «س» يرمز إلى صفة كونه عاقلاً ، والرمز «ـ» إلى صفة كونه فانياً ، والرمز «سـ» إلى فرد معين من الناس .

وما حاصل هذا كله ؟ حاصله أننا نخلصنا من كلمة « إنسان » وأحللنا مكانها فرداً معيناً ؛ وبهذا نتمكن لأنفسنا أن نرى إن كان الكلام صحيحاً أو فلسفياً ؛ هل حين أننا إذا أبقينا كلمة « إنسان » على حالها فنسطن خطأ أن هناك في عالم الأشياء شيئاً اسمه « إنسان » موصوفاً بكذا وكذا ؛ فإذا رجعنا إلى عالم الأشياء المحسوسة ولم نجد هذا « الإنسان » المأم ، شطح بنا الهم إلى افتراض وجود « الإنسان » المأم في عالم غير هذا العالم المحسوس ، كما فعل أفلامون مثلاً في نظرية للنل .

وهنا نصل إلى بيت التصيد ، فالناية التي استهدفناها بهذا البحث كله هي مهاجمة لليتافيزيقا واعتبارها كلاماً فارغاً ، نشأ من هجز الليتافيزيقيين عن تحليل عباراتهم تحليلاً صحيحاً .

خذ هذه العبارة الليتافيزيقية مثلاً : « الروح خالدة » وحلها على ضوء ما قلناه ، نجد أنها ليست — كما ظن للنطق التقليدي — قضية ، وبالتالي فهي ليست مما يوصف بصدق أو كذب ؛ وبعبارة أخرى ليست هي مما يجوز فيه للدافعة والكلام ما دامت على حالها هذه ؛ إذ هي دالة قضية بمعنى أنها تقدم لنا عبارة متقوبة فيها خاتمة شاعرة ، ولا يجوز اعتبارها كلاماً تاماً إلا إذا سددنا هذا القراغ فيها .

ذلك لأن جملة « الروح خالدة » — شأنها في ذلك شأن الجملة التي حللناها وهي « الإنسان فان » — تنحل إلى ما يأتي : « س » روح ، و « سـ » خالدة حين تكون « س » رمزاً لفرد معين في عالم الأفراد في دنيا الواقع ؛ فلا بد من الرجوع إلى عالم الأشياء الواقعة أولاً ، باحثين عن الفرد « س » الذي زعمنا وجوده ، والذي أردنا وصفه بكذا وكذا ، لنرى هل هذا الفرد في الصفة المزعومة أم لا ... فإذا استحال بطبيعة الموقف أن نجد في عالم الأفراد مثل هذا الفرد

« س » الذى جعلناه موضوع حديثنا ، كان الكلام فارغا من كل معنى ، لأنه يفقد صفة الكلام الرئيسية ، وهى أن يتاح لنا وصفه بالصدق أو بالكذب .

٥

إلى هنا كان الحديث منصبا على العبارة الوصفية العامة التى تنطبق على أفراد كثيرين ، ورأينا أن النقطة الرئيسية فى تحليلها هى أن ننظر إليها باعتبارها دالة قضية تتحدث عن مجهول ، ولا مندوحة لنا من استبدال فرد معلوم بذلك المجهول ، قبل أن يتاح لنا أن نجعل من العبارة كلاما يصح فيه الجدل والمناقشة .

وننتقل الآن إلى النوع الثانى من العبارة الوصفية ، وهو « العبارة الوصفية الخاصة » التى لا تنطبق إلا على فرد واحد شأنها فى ذلك التخصيص شأن اسم التلمّ ؛ فالعبارة الوصفية « مؤلف كتاب الأيام » تحدد فردا بذاته ، كما يحدد اسمه الخاص وهو « طه حسين » .

غير أن العبارة التى تحتوى على اسم التلمّ لا تتعرض فى تحليلها لنفس المشكلات التى تتعرض لها الجملة التى تحتوى على عبارة وصفية خاصة رامية إلى الفرد الذى يرمز إليه اسم التلمّ ؛ ذلك لأنه على الرغم من تساوى الدلالة الرمزية بين اسم التلمّ وبين العبارة الوصفية الخاصة فى تمييز الفرد للمسمى ، إلا أنهما ليسا متساويين تساويا مطلقا ؛ ولو كانت عبارة « مؤلف كتاب الأيام » مساوية تماما من كل الوجوه للاسم « طه حسين » لأسكن أن نحل الواحدة مكان الأخرى دون أن يتأثر المعنى نقصا أو زيادة ؛ لكن ليس ذلك هو الواقع ، لأننا فى قولنا « مؤلف كتاب الأيام هو طه حسين » لا نقول فقط ما نقوله بعبارة « طه حسين هو طه حسين » — فى الحالة الأولى نذكر حقيقة من حقائق التاريخ الأدبى ، وفى الحالة الثانية نقول عبارة جوفاء ؛ وإذا كان ذلك كذلك فلا بد أن يكون للعبارة الوصفية الخاصة تحليل غير تحليل اسم التلمّ ؛ فما هو ؟

إن أول ما يسترعى النظر في المقارنة بين اسم التلم وبين العبارة الوصفية الخاصة ، هو أن اسم التلم رمز بسيط لا يشغل إلى أجزاء أبسط منه ، لأن أجزائه أحرف الهجاء التي ليست رموزاً في هذه الحالة ، وأما العبارة الوصفية الخاصة فمكونة من أجزاء هي بدورها رموز ذات دلالة معلومة قبل أن تتألف مما تتكون عبارة وصفية دالة على فرد بذاته ؛ ففي قولنا « مؤلف كتاب الأيام » قد استعملنا كلمة « مؤلف » وكلمة « كتاب » وكل منهما بدورها رمز له دلالة المستقلة (لاحظ أن كلا منهما عبارة وصفية عامة) .

واسم التلم الذي هو رمز بسيط غير قابل للتحليل ، إنما يدل على معناه دلالة مباشرة ؛ فالفرد المعين المعلوم الذي هو طه حسين ، يشار إليه مباشرة باسمه ، فكأن اسمه يشير إلى معناه دون الحاجة إلى إضافة كلمات أخرى إليه تساعد على أفراد معناه من بين سائر الأشياء ؛ وأما العبارة الوصفية الخاصة فمماها تحدد معاني أجزائها .

ويترتب على ذلك عدم جواز الشك في وجود مسمى اسم التلم وجوداً حقيقياً ، وجواز هذا الشك في حالة العبارة الوصفية الخاصة ؛ ذلك لأنه إذا لم يكن هناك فرد معين بذاته موجود وجوداً حقيقياً واقعياً ، لما أمكن — من الوجهة المنطقية — أن نطلق عليه اسماً ؛ إذ أن السكان الفرد يوجد أولاً ، ثم نطلق عليه اسمه المميز ثانياً ؛ وإذن فعبارة مثل « طه حسين موجود » عبارة لا تزيد في معناها عن قولنا « طه حسين » فقط ؛ لأن مجرد ذكر اسم التلم كاف وحده للدلالة على وجود المسمى وجوداً بئلاً الآن — أو ملاً فيما مضى — لحظات من زمان ومسافات من مكان .

وليس الأمر كذلك في حالة العبارة الوصفية الخاصة ، لأن هناك حالات نصوغ فيها عبارة من هذا النوع ، دون أن يكون لها مسمى في الواقع ، كقولنا « ملك فرنسا الحالي » إذ ليس في فرنسا أحد اليوم يكون ملكاً عليها .

ولهذا أمكن أن نعرف قائمة طويلة من العبارات الوصفية الخاصة المشيرة كلها إلى شخص بعينه ، دون أن نعرف من هو ذلك الشخص ، أى دون أن نعرف اسمه التام ؛ ففي القصة البوليسية تتجمع قضايا كثيرة فيها أوصاف مختلفة ، كلها يدور حول الرجل الذى فعل القطة ، دون أن نعرف أنه فلان بالذات .

وما دما قد فرقنا هذه التفرقة الدقيقة بين اسم التام وبين العبارة الوصفية الخاصة ، نجعلنا اسم التام دالاً حتماً على وجود مسماه ، فدرجة أن عبارة مثل « موجود » تكون عبارة بنهر معنى (على فرض أن « ا » اسم علم لفرد معين) ، فى حين أننا قد جعلنا العبارة الوصفية الخاصة متعددة فى معناها على معاني أجزائها ، وبالتالى أجزائها ألا يكون مساها ذا وجود فعلى حقيقى — أقول إننا ما دما قد فرقنا هذه التفرقة الدقيقة بين اسم التام وبين العبارة الوصفية الخاصة ، فيحسن أن نحصر اسم التام فى أسماء الإشارة وحدها ، مثل « هذا » و « ذلك » ؛ إذ لا يتصل أن تشير قائلاً « هذا » دون أن يكون هنالك الفرد المشار إليه .

أما ما اصطلاحنا على تسميته باسم علم ، مثل « المقاد » و « طه حسين » و « شيكسبير » و « هوسر » و « القاهرة » و « جبل للعلم » الخ فهى فى الحقيقة أوصاف ؛ فاسم « هوسر » — مثلاً — إن هو إلا عبارة وصفية لشخص قد يكون موجوداً وقد لا يكون ، ومن الأوصاف التى تدل عليها أنه شاعر وأنه مؤلف الألياذة والأوديسية ، وأنه ضريح ، وأنه يونانى قديم — وما دام الأمر كذلك ، فهو — كأي عبارة وصفية أخرى — يجوز ألا يكون له معنى فى عالم الأفراد^(١)

٦

ومهما يكن من أمر ، فإننا نخلص من هذا كله إلى أن العبارة المشتملة على اسم علم ، تختلف فى التحليل عن العبارة المشتملة على عبارة وصفية خاصة ، وسيلينا

. Russell, Introduction to Math. Philosophy (١) : ص ١٧٨ .

الآن أن نتعقب العناصر التي تجعل العبارة الوصفية الخاصة شيئاً غير اسم التّم ، حق وإن كانا دالّين على معنى واحد .

اختار « رسا » جملة محتوية على عبارة وصفية خاصة ، ليناقشها بالتحليل فتكون نموذجاً لمثيلاتها ، وتحليله لهذه الجملة هو الذى دعا « راسزى » إلى أن يقول عنه عبارته التي وضعناها في صدر الفقرة الثانية من فقرات هذا الفصل ، وهي أن تحليله ذلك نموذج للفلسفة ؛ وهذه الجملة المختارة هي « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا »^(١) ولهذا نحب أن نحفظ بها مثلاً ، إذ قد أصبح لها ذبوع واسع في المؤلفات الفلسفية الحديثة كلها ، التي نتناول تحليل عبارات بالتحليل والتقد .

يقول « رسل » إن جملة « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا » تنحلّ إلى قضايا ثلاث هي :

١ — على الأكل شخص واحد كتب ويثرلى .

٢ — على الأكثر شخص واحد كتب ويثرلى .

٣ — أياً من كان كاتب ويثرلى فهو اسكتلندي .

فهذه القضايا الثلاثة جميعاً يتضمنها قولنا إن مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا ، ولا تكفى منها أية واحدة ، ولا أية اثنتين لتفى بالمعنى كله الذى نحمله الجملة الأصلية ؛ والعكس صحيح أيضاً ، وهو أن هذه القضايا الثلاثة معاً تعنى الجملة الأصلية ، بعبارة أخرى ، إن الجملة الأصلية تقتضى هذه القضايا الثلاثة معاً وهذه القضايا الثلاثة معاً تقتضى الجملة الأصلية ؛ ومن ثم كانت القضايا الثلاثة معاً تحديداً لمعنى الجملة الأصلية .

هذه القضايا الثلاث مستقلة كل منها عن الأخرى ، أى أن واحدة منها

(١) نفس المرجع السابق ، ص ١٧٧ .

لاحظ أن « ويثرلى » ، مجموعة قصص ، ومؤلفها هو « وولتر سكوت » .

لا يتضمن واحدة^(١) ، بدليل أن صدق أو كذب الواحدة لا يعنى شيئاً بالنسبة إلى صدق أو كذب الاثنتين الآخرين .

وتستطيع تطبيق هذا المثل على كل ما يشبهه ؛ فالجمل : « أول رئيس للولايات المتحدة كان اسمه جفرسن » تتحلل إلى الثلاث الآتية :

- (١) على الأقل شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواء .
 - (٢) وعلى الأقل أكثر شخص واحد كان رئيساً للولايات المتحدة قبل سواء .
 - (٣) أي من كان الرئيس الأول للولايات المتحدة فقد كان اسمه جفرسن .
- والجمل : « سيكون الكتاب التالي الذي أقرؤه كتاباً فرنسياً » تتحلل إلى القضايا الثلاث الآتية : (١) على الأقل كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواء (٢) على الأقل أكثر كتاب واحد سأقرؤه قبل أن أقرأ سواء . (٣) أي ما كان الكتاب التالي الذي سأقرؤه فسيكون كتاباً فرنسياً .

يقول « مور » تطبيقاً على هذا التحليل : « إنه بديهي — فيها أرى — بمجرد الإشارة إليه ، لكن هل أشار إليه أحد قبل « رسل » ؟ لست أدري ، لكن يظهر لي أنه — في الفلسفة — كثيراً ما يكون مملاً عظيماً أن نلاحظ شيئاً نراه غاية في الوضوح بمجرد ملاحظته ، لكنه لم يكن قد لوحظ من قبل ؛ وإني

(١) يقول « مور » تعليقاً على هذا التحليل ، إن القضية (٣) تتضمن القضية (١) لذا لا يمكن فهم (٣) وهي « أي من كان كاتب ويثرل فهو اسكتلندي » دون افتراض القضية (١) وهي أن « أن شخصاً واحداً على الأقل كتب ويثرل » — وعلى ذلك تكون القضايا (٢) و (٣) وحدهما كافييتن لفهم الجمل الأصلية .

ثم يضيف « مور » إلى ذلك النقد ، قوله إن العبارة التي كان يمكن أن يضمها « رسل » بدل القضية (٣) بحيث يصدق به ذلك كلامه كله ، هي : « لم يكن ثمة شخص كتب ويثرل ولم يكن اسكتلندياً » — فهذه العبارة الجديدة ، كما يقول « مور » ، لا تتضمن القضية (١) بدليل أن القضية (١) قد تكون كاذبة وتظل هذه صادقة ؛ فكأنما هذه العبارة الجديدة هي التي كان يقصدها « رسل » في تحليله ، لكنه لم يوفق في توضيح قصده توضيحاً دقيقاً .

راجع :

Moore, G.E., Russell's Theory of Descriptions (The Philosophy of Russell, ed. Schilpp)

لأميل إلى الاعتقاد أن « رسل » قد أدى عملا عظيما حين لاحظ هذه الحقيقة الواضحة البينة ^(١) وهي أن الجملة التي من طراز « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا » تنحل إلى قضاي ثلاث من طراز القضايا الثلاث التي أسلفنا ذكرها .

٧

لعلك قد لاحظت أننا إذ أردنا أن نحلل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويثرلى » لم نتناولها وحدها ، بل وضعنا في جملة كاملة ، هي « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا » ثم أخذنا في تحليل الجملة على أنها وحدة — فلماذا لم نقرء عبارة « مؤلف ويثرلى » وحدها لنخضعها للتحليل ؟

الجواب عن هذا السؤال يبرز لنا أصلا من أهم الأصول التي وضعا « رسل » في التحليل ، وهو أن العبارة الوصفية — عامة كانت أو خاصة — يستحيل تعريفها وهي وحدها ، لأنها رمز ناقص ^(٢) ؛ فأي عبارة وصفية كائنة ما كانت ، مثل « ملك فرنسا » و « مدير الجامعة » الخ لا ينبغي أن يفرض فيها أنها ذات معنى وهي بمفردها ، ولا يكون تعريفها ممكنا إلا إذا وضعت في سياق ^(٣) . فإذا أردنا تعريف عبارة وصفية فلا يجوز لنا أن نحاول تعريفها في ذاتها كوحدة قائمة وحدها ، بل لابد أن نعرف القضية كلها التي وردت فيها العبارة الوصفية ، لأن المبارات الوصفية « رموز غير كاملة » ^(٤) .

فافرض مثلا أننا نريد تعريف عبارة « ملك فرنسا » ؛ عندئذ يجب وضعها أولا في جملة ، مثل « ملك فرنسا عاقل » ثم نأخذ في تحليل هذه الجملة إلى القضايا الثلاث الآتية :

(١) نفس المرجع السابق ص ١٩٣ .

(٢) Incomplete symbol .

(٣) Russell and Whitehead, Principia Mathematica : ص ٦٦ .

(٤) المرجع السابق نفسه ، ص ٦٧ .

(١) هناك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا . (٢) وهناك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا . (٣) وأيا من كان ملك فرنسا فهو عاقل .
ولكن ترى أن تعريف عبارة « ملك فرنسا » وحدها غير ممكن ، اطرح لفظة « عاقل » — في اللول السابق — من المعروف ومن التعريف معاً ، وبديهي أن ما يبقى لديك من التعريف بعد حذف « عاقل » منه ، هو التعريف المطلوب للعرف بعد حذف « عاقل » منه أيضاً ، فينتج لديك من عملية الطرح هذه ، أن تعريف « ملك فرنسا » هو : « هناك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا ، وهناك شخص واحد على الأقل هو ملك فرنسا ، وأيا من كان ملك فرنسا فهو » — وبديهي أنك لا تستطيع أن تستخدم هذا التعريف في كل الحالات التي تستخدم فيها للعرف ، فلو كان ملك فرنسا واقفاً أمامك فأنت تستطيع أن تشير إليه بإصبعك قائلاً : هذا ملك فرنسا ؛ لكنك لا تستطيع أن تشير إليه قائلاً : هذا هناك شخص واحد على الأقل ... إلى آخر التعريف ؛ وهذا وحده كاف للدلالة على أن التعريف ليس مساوياً للعرف ، أي أنه بعبارة أخرى ليس تعريفاً صحيحاً .

الرمز الكامل هو ما دل حتا على شيء مرموز له ، وما دامت العبارة الوصفية ليست رمزاً كاملاً ، فلا يتحتم أن يكون لها معنى بين أشياء العالم الواقع ، ومن ثم جاز أحياناً أن نصادف كلاماً نفهمه دون أن يكون له مدلولات خارجية ؛ ومن ثم أيضاً يزول الإشكال المنطقي القديم الذي حير الفلاسفة وأربكهم وأوقعهم في كثير من انطباعاً ، وهو : كيف يمكن أن يكون لدينا أسماء ولا يكون لها معانيات ؟ لذلك كنت تراهم بمجرد وجود الاسم أمامهم ، يفرضون وجود معناه حتى ولو لم يقع لهم ذلك المعنى في مجال خبرتهم ؛ وهكذا نشأت الكائنات الكثيرة الوهمية التي يعملها الميتافيزيقيون موضوعات لأبحاثهم ، مع أنها منذ البداية وهم خلقته الالته خلقاً على غير أساس مقبول . يقول الأستاذ « آير » : يبدو لي أن

إحدى الزايات العظيمة لنظرية « رسل » في العبارات الوصفية ، هي أنها تلقى ضوءاً على استعمال طائفة معينة من العبارات في حديثنا للألوف ؛ وتلك نقطة لها أهمية فلسفية ؛ ذلك لأنه حين يبين أن عبارات مثل « للـك الحالى لقرننا » لا تؤدى وظيفية اسم التلم ، قد فضح المناظرة التى أدت بالفلاسفة إلى الاعتقاد بموجودات ضمنية Subsistent entities ^(١)

٨

قد أسلفنا لك شرح « العبارات الوصفية » بنوعها العام والخاص ؛ فالعبارة الوصفية العامة ، مثل كلمة « إنسان » ، تشير إلى أى فرد — لا إلى فرد معين بذاته — ما دام متصفاً بالأوصاف التى تمثلها كلمة « إنسان » ، والعبارة الوصفية الخاصة ، مثل « أطول نهر فى العالم » تشير إلى شئ مفرد معين ، كأنها اسم يسميه ويميزه من سائر الأشياء ؛ غير أنها تسميه عن طريق أوصافه ، وأهمية ذلك من الناحية المنطقية هي أنه لا يشترط حتى أن يكون ذلك الفرد موجوداً وجوداً حقيقياً ، ولو أننا نستطيع أن نتصور صورة لما يمكن أن يوجد لو كان لشيء للشيء وجود ؛ هذا بخلاف اسم التلم ، فإنه يستحيل أن يقوم بنهر قيام الفرد للشيء ، ومن ثم حصر « رسل » أسماء الأعلام فى كلمات مثل « هذا » و « ذلك » ، لأنها أسماء تشير إلى فرد هنا أو فرد هناك ، وما لم يوجد ما تشير إليه لما أمكن منطقياً أن تشير بقولنا « هذا » و « ذلك » .

ونحب أن نلاحظ لك على سبيل الزيادة فى الإيضاح ، أن الفرق الجوهرى بين العبارة الوصفية العامة والعبارة الوصفية الخاصة ، هو أن الثانية تخصيص الفرد للشيء ، بينما الأولى لا تخصص فرداً بذاته ؛ ولعلك تذكر تحليل العبارة الوصفية الخاصة « مؤلف ويثرلى » فى جملة « مؤلف ويثرلى كان اسكتلنديا » ، أقول

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٢٢ من مقدمة الطبعة الثانية.

لذلك تذكر أن « رسل » حين حلل عبارة « مؤلف ويثرى » حلها إلى قضايها ،
أولاهما قضية « على الأقل فرد واحد كتب ويثرى » ؛ وثانيها « على الأكثر
فرد واحد كتب ويثرى » — فإذا ضمنت هاتين القضيتين إحداهما إلى الأخرى ،
وجدت أن الحاصل هو تنهد للمسى وجعله شخصاً واحداً بذاته .

وأهمية نظرية « السبارات الوصفية » عند « رسل » هي أنها تنسق فلسفته
في المعرفة الإنسانية ، فهو يذهب إلى أن المعرفة جانبين : (١) معرفة بالاتصال
المباشر^(١) ، و (٢) معرفة بالوصف^(٢) .

أما الأولى فهي تلك التي نذكرها إدراكاً مباشراً بنير حاجة إلى أية عملية من
عمليات الاستدلال ، كأن أنظر إلى هذه اللبضة أمامي وأعلم أنها بُكَّية اللون ،
فإدراكي للقيمة اللونية إدراك مباشر ؛ وأما الثانية فهي التي تمكننا من معرفة
الشيء بنير حاجة منا إلى الاتصال به اتصالاً مباشراً ، كأن أقول لك « قابلت
رجلاً » ففهم ما أريد دون حاجة منك إلى الإدراك الحسي للمباشر للفرد المعين
الذي قابله^(٣) .

إننا نعرف شيئاً بالوصف حين نشير إليه بعبارة وصفية في أحد نوعيها : العام
والخاص ، فنحن نذكر لا يكون الشيء المعروف ماثلاً أمام حواسنا ؛ فنقول مثلاً
« حاصل ضرب ١٧ × ١٨ » هو معرفة بالوصف ، لأن العدد المقصود ليس
قائماً أمامي ؛ وأهمية المعرفة بالوصف أننا نجاوِز بفضلها حدود خبراتنا الحسية
المباشرة لنفصح بغميزات الآخرين .

وعندما نصل إلى النقطة التي نريد أن نؤكد بها لأهميتها البالغة فيما نحن

(١) Knowledge by Acquaintance

(٢) Knowledge by description

(٣) راجع تفصيل نظرية المعرفة عند رسل ، وقسمة المعرفة إلى ما هو بالاتصال المباشر
وما هو بالوصف ، في كتابيه :

بصدده ، وتلك هى أن العبارة الوصفية لا بد — لى يمكن فهمها — أن تكون
 تمكئة التحويل إلى جزئيات يمكن معرفتها بالاتصال المباشر ، وإلا كانت بنير
 معنى ؛ حين أقول لك جملة مثل « الجبل الواقع شرق القاهرة » ، فلا سبيل إلى
 قبول القول ، بل لا سبيل إلى فهمه ، ما لم يكن فى إمكانك تحويل كل وصف
 فى هذه الجملة إلى معرفة جزئية مباشرة ، فأنت تعرف معنى « الجبل » إذا كان
 فى إمكانك أن تدرك بحواسك شيئا وتشير إليه بإصبعك قائلا : « هذا هو الذى
 بكذا (المقطع مثلا) وهو موصوف بالصفات التى تجعل منه جبلا » ؛ وكذلك
 تعرف معنى « شرق » (فى قولنا يقع شرق القاهرة) إذا كان فى إمكانك تمييز
 هذا النوع من العلاقة للكانية بين الأشياء ، وأيضا تعرف معنى « القاهرة »
 إذا كنت تستطيع الإدراك الحسى للسكنات التى يقال إنها تميز القاهرة عما
 عداها — إذن ففهمك للعبارة الوصفية موقوف حتما على خبراتك الحسية للمباشرة .

معرفة الأشياء بالوصف لا سبيل إليها بنير إمكان تحليل الأوصاف إلى
 معروقات مباشرة تقع لنا فى خبراتنا ؛ « فإ أقول عنه إنه معرفة بالوصف يمكن
 تحويله فى النهاية إلى معرفة بالاتصال المباشر »^(١) « فالبدأ الأساسى فى نظرية
 المعرفة ، ذلك للبدأ الذى ركن إليه فى تحليلنا للقضايا المشتمة على عبارات وصفية ،
 هو هذا : أى قضية يمكننا فهم معناها لا بد أن تتألف بجميع أجزائها من مكونات
 نعرفها بالاتصال المباشر »^(٢) « ... وذلك لأن أى جزء فى أية قضية ، لا يكون
 مما تتصل به اتصالا مباشرا ، مستحيل علينا فهمه »^(٣) .

إن كثيرا جدا من العبارات الميتافيزيقية ، مثل « النفس خالدة » و « العقل
 جوهر روحانى » و « المطلق ليست له فى الزمان بداية أو نهاية » الخ الخ ، تأثم على

(١) Russell, Problems of Philosophy : ص ٩١ .

(٢) المكان نفسه من المرجع نفسه .

(٣) Russell, Proc. of Aristotelian Society, 1911 : ص ١٢٨ .

افتراض أن العبارة الوصفية تعمل عمل اسم التلّم ، من حيث إنها تشير إلى موجودات حقيقية واقعية ، فإن لم يجد الميتافيزيقيون موجوداتهم هذه بين الأشياء المحسوسة ، افترضوا وجودها وجوداً ذهنياً ؛ فالميتافيزيقا إن هي في حقيقة الأمر إلا « نتيجة الزعم الساذج بأن العبارات الوصفية الخاصة (أو العامة) رموز للإشارة »^(١) (مثل « هذا » و « ذلك » مما يقرب عليه حتى وجود الأشياء للشار إليها) .

(ب) نظريته في الفئات^(٢)

٩

رأينا في تحليلنا للعبارات الوصفية ، أن من أهم النتائج التي أدى إليها ذلك التحليل ، هو أن العبارة الوصفية رمز ناقص ، أعنى أنها رمز لا يصلح للتعريف وهو قائم وحده ، وأنه لا يتحتم أن يكون له معنى في عالم الأشياء الواقعة ؛ فالعبارة الوصفية الالتمية : « مؤلف الإلياذة » رمز ناقص بمعنى أنك إذا طالبت بتعريف لها ، كان لا بد لمن يقدم التعريف أن يضمها في جملة تمثويها ، ثم يعرف الجملة بأسرها ؛ كأن يقول « مؤلف الإلياذة هو هوميروس » ثم يحال هذه الجملة إلى القضايا الثلاث — كما فعل « رسل » في جملة « مؤلف ويثري كان اسكتلنديا » — ، والقضايا الثلاث في هذه الحساسة هي : (١) شخص واحد على الأقل كتب الإلياذة . (٢) شخص واحد على الأكثر كتب الإلياذة . (٣) أيا من كان كاتب الإلياذة فهو هوميروس ؛ وهذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، فإن هذه العبارة الوصفية رمز ناقص ، بمعنى ثان ، وهو أنه لا يتحتم أن يكون

(١) Ayer, A. J., Language, Truth and Logic : ص ٦١ .

(٢) هذه النظرية هي في أساسها نفس النظرية التي أسلفنا شرحها عند الكلام على العبارة الوصفية العامة ، لكن أفردها لما جزءاً خاصاً لأن « رسل » أفردها لفصولاً كثيرة من كتبه المختلفة .

هناك شخص حقيق تاريخي اسمه هومر ، أى أنه لا يجوز لنا أن نفترض وجود
المسى على أساس وجود اسمه ، مادام هذا الاسم عبارة وصفية .

وسؤالنا الآن هو : هل نجد فى أسماء الفئات ما وجدناه فى العبارات الوصفية
من نتائج ؟ إذا كان أمامنا اسم لفئة ، مثل « سكان مدينة القاهرة » و « النمل »
و « أبناء الأغنياء » الخ ، أفىكون اسم الفئة هنا هو أيضاً رمز ناقص ، بمعنى أن
تعريفه مسجل وهو قائم وحده ، وأنه لا يتحتم أن يكون له مسميات فى الواقع ،
وأنا نستطيع حين نحلل الجملة التى يرد فيها اسم لفئة أن ننتهى إلى تحليل نستضى
فيه عن الجزء الذى هو موضع التحليل مع احتفاظنا بمعنى الجملة التى عملها ؟

يجب « رسل » على هذه الأسئلة بالإيجاب ؛ غير أنه يلاقى فى بحثه للوضوع
صعاباً ومشكلات ، يغلب عليها تدريجاً فى كتبه المختلفة التى عالج فيها للوضوع
فلقد تناول للوضوع بالبحث أول ما تناوله ، فى كتاب « أصول الرياضة »^(١)
وهناك ألقى نفسه مضطراً إلى الاعتراف بأن لاسم الفئة مدلولين : مدلولاً يفسره
بمسمياته الكثيرة ، ومدلولاً آخر يفسره بالصفة الواحدة للشركة بين تلك
للمسميات الكثيرة .

فمثلاً كلمة « أعداد » ما مدلولها الخارجى ؟ لها مدلولان ، فيمكن اعتبارها
رمزاً دالاً على مجموعة كبيرة من الأعضاء ، وهى الأعداد المختلفة ١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ،
الخ ، كما يمكن اعتبارها رمزاً دالاً على شئ واحد فقط ، وهذا الشئ الواحد هو
الصفة المشتركة التى تشترك فيها تلك الأعداد كلها اشتراكاً أجاز لنا اعتبارها أعضاء
لمجموعة واحدة — أو عبارة المنطق التقليدى ، نقول إن اسم الفئة له مدلولان :
مدلول يمثل فى ما صدقاته ، ومدلول يمثل فى مفهومه — أما متى نفهم من اسم
الفئة مدلوله الأول ، ومتى نفهم منه مدلوله الثانى ، فيتوقف على السياق الذى يرد
فيه ؛ فإذا قلت مثلاً « القرود للقيمة فى حديقة الحيوان بالقاهرة مستوردة من

(١) Principles of Mathematics (1908) : الفصل الخامس .

أواسط أفريقيا « كان مدلول اسم الفئة هنا (القردة المقيمة... الخ) دالاً على أفراد المجموعة ؛ أما إذا قلت « القردة المقيمة في حديقة الحيوان بالقاهرة ليست من آكلة اللحوم » كان اسم الفئة في هذه الحالة دالاً على الصفة المشتركة بين أفراد الفئة ، لا على الأفراد نفسها باعتبارها كثرة .

لكن « رسل » لم يلبث أن واجهته للمشكلات إزاء هذا الرأي في اسم الفئة فتثلاً ماذا نقول في الفئة الفارغة ؟ وماذا نقول في الفئة ذات العضو الواحد ^(١) ؟ فعبارة « الجبال الذهبية » اسم لفئة لا وجود لأفرادها ، إذ ليس هنالك في العالم الواقع جبال من ذهب ، وإذن فهو اسم لفئة فارغة ؛ وعندئذ تكون إزاء اسم لفئة إن دل على صفة معينة ، فهو لا يدل على أفراد ؛ أعني أنه يفقد إحدى الدلائل اللتين سبقت الإشارة إليهما في تحليل أسماء الثنائات — وكذلك الحال في الاسم الثلاثي على فئة ليس فيها إلا عضو واحد ، مثل « الكواكب التابعة للأرض » فليس هنالك في هذه الفئة إلا القمر ؛ وعندئذ أيضاً نجد أنفسنا إزاء اسم لفئة لا تنطبق عليه الأوصاف التي أسلفناها لأسماء الثنائات ، إذ قلنا إن اسم الفئة يدل من ناحية على أفراد كثيرة هي أعضاء الفئة ، ومن ناحية أخرى يدل على صفة واحدة هي المشتركة بين تلك الأفراد الكثيرة ؛ فما نحن أولاء ، نرى أنفسنا أمام اسم لفئة لا يدل على أفراد كثيرة ، بل يدل على فرد واحد .

فهل نحل هذا الإشكال بقولنا إن اسم الفئة دال على معنى واحد فقط ، أي أنه رمز يرمز إلى كائن واحد ؟ لكننا إن قلنا ذلك وقعنا في تناقض ، لأن هذا الكائن الواحد الذي يرمز له اسم الفئة ، يكون كثيراً وواحداً في آن معاً ، فهو كثير عندما ننظر إلى اسم الفئة من ناحية تسميته لأفراد الفئة ، وهو واحد حين ننظر إليه من ناحية تسميته للصفة المشتركة بين تلك الأفراد .

ونترك كتاب « أصول الرياضة » الذي لم يستطع فيه رسل أن يقطع برأى

(١) راجع شرح الفئة الفارغة والفئة ذات العضو الواحد في كتابي « المنطق الوضعي » .

واضح في موضوع الثنائيات ؛ وننتقل إلى كتابه الرئيسى التالى ، وهو « برنكيما ما ثماتيكا »^(١) (أى أصول الرياضه) فقرأ قد خطا فيه الخطوة الخامسة في تحليله لاسم الفئة ، إذ جعله بمثابة دالة قضية^(٢) ، وبهذا يتضلب على كثير من المشكلات الناشئة في شأنه ؛ فمثلا اسم الفئة « سكان مدينة القاهرة » تحليله هو دالة القضية « س ساكن في مدينة القاهرة » ولك بالطبع أن تضع مكان « س » أى متغير آخر ، ص ، ط ، ع الخ ؛ فدالة القضية إذن تنسج المجال للأفراد الكثيرين الداخلين في الفئة موضوع البحث ، وفي الوقت نفسه لا تنفل الصفة المشتركة بين هؤلاء الأفراد^(٣) ؛ أى أنها تواجه المطلبين مما : الكثرة من جهة والوحدة من جهة أخرى ؛ إذ أنت هذين الجانبين هما الطابع الأساسى الذى يطبع اسم الفئة ويميزه .

١٠

وماذا يفيدنا هذا التحليل في همدنا للمبارات اليتافيزيقية ؟ النقطة الهامة لنا هى أن اسم الفئة — كالمباراة الوصفية — رمز ناقص ، أى أنه رمز بنير مرموز له ؛ فمباراة مثل « أبناء الأخنياء » أو مثل « طلبة كلية الآداب » ليست تُسمى كائناً بهيه ، تستطيع أن تمسكه قائلاً هذا هو « أبناء الأخنياء » أو ذلك هو « طلبة كلية الآداب » إنما أنت في هذه الحالة بمثابة من يقول صيغة فيها فجوة فارغة ، إذ أنت بمثابة من يقول : « س فرد من أبناء الأخنياء » أو « س فرد من طلبة كلية الآداب » ؛ ومعنى ذلك أن هذه المباراة ذات الفجوة الفارغة لا تتحول إلى كلام مفهوم ذى معنى نصدقه أو نكذبه إلا إذا وجدنا الفرد الذى نضع اسمه مكان « س » ، كأن نقول مثلاً : « إبراهيم محمد ثابت طالب من طلبة كلية

(١) Principia Mathematica : الجزء الأول س ٧١ .

(٢) راجع شرح دالة القضية في كتابى للتطق الوشى .

(٣) Russell, introduction to Mathematical Philosophy : الفصل ١٧ .

الأدب » — عندئذ فقط يتاح لنا أن نرجع إلى العالم الواقع لنرى إن كان هذا الكلام صادقاً أو كاذباً ، وعندئذ فقط يصبح الكلام ذا معنى محدد مفهوم .

أما إن غلّت السبارة على صورتها الأصلية ، اسمًا لفئة ، فستظل بغير معنى قائم بذاته ، لأنها ستظل رمزاً ناقصاً ؛ وخذ الآن هذا المثل الآتي — لأنه يوضح نوع اللبث التي تبحث فيها لليتافيزيقا — « العقول الإنسانية ليست من طبيعة الأشياء للمادية » فما هنا اسم لفئة ، هو « العقول الإنسانية » كان هناك جماعة من أفراد تصوروا مجتمعاً في طائفة واحدة ، ونطلق عليها طائفة العقول الإنسانية ، كقولنا — مثلاً « الجمهور العربية » و « الكتب الإنجليزية » وهكذا ؛ ليس من الهداه الأولية أننا لا يجوز لنا أن نبحث في القضية القائلة بأن العقول الإنسانية كذا وكذا ، قبل أن نعرف على وجه التحديد ما هي أفراد هذه الجماعة التي نريد الحكم عليها ؟

طبّق على هذه الفئة نتيجة التحليل التي انتهينا إليها ، نجد أن « العقول الإنسانية » حالة قضية ، هي « س عقل إنساني » ، ولا تتحول الحالة إلى قضية كاملة إلا إذا وجدنا فرداً جزئياً محل محل « س » ، فإذا وجدنا ، أمكننا أن نخصى في تحقيق الزعم الأول ، بأن هذا الفرد الذي وجدناه ، والذي هو واحد من جماعة العقول الإنسانية ، ليس من طبيعة المادة ؛ لأننا عندئذ سنجد شيئاً بين أيدينا وأمام أبصارنا يمكن وضعه موضع البحث ، لنرى هل هو كالأشياء للمادية الأخرى من خشب ونحاس وما إليها ، أم أنه يختلف عنها .

لكننا من جهة أخرى إذا ما عثرنا على هذا الفرد الذي يملأ مكان الرمز « س » ؛ فقد عثرنا على شيء — كما قلت — تناوله بأيدينا ونراه بأبصارنا أو نسمه بأذاننا ، وإذن فهو من الأشياء للمادية التي تُلمس وتُرى وتُسمع ؛ فجرد عثورنا على أي مثل يحقق لنا حالة القضية هو في ذاته دليل على تناقض

المباراة الأصلية ؛ إذ مجرد عثورنا على مدلول « س » بين الأشياء ، هو في ذاته دليل على أنه من طبيعة الأشياء المادية .

وماذا لو بحثنا عن مدلول الرمز « س » فلم نجد ؟ عندئذ نظل الصينة دالة قضية ، ذات فجوة فارغة ، ولا يصح وصفها بصديق أو كذب ؛ لأنها تحدثنا عن « مجهول » (هو الرمز « س ») أو قل إنها لا تحدثنا عن « شيء » إطلاقاً ، إلا إذا كان لهذا المجهول معلوم يحل محله ، فتتحول الدالة بذلك إلى قضية يمكن مناقشتها وتحقيقها .

فلنذكر جيداً أن أسماء الفئات — كالمبارات الوصفية — رموز ناقصة ؛ ولنذكر جيداً أنها لا يتحتم لجرده وجودها أن يكون لها مسميات ، فلو تذكرنا هذه الحقيقة ووضعاها نصب أعيننا ونحن نقرأ أقوال الليتافيزيقيين عن « النفس » و « العقل » و « الجال » و « الظير » الخ الخ ، لكان أول ما نطالب به — لكي نفهم أقوالهم تلك — هو الأفراد الواقعية التي نضمها مكان المجهولات في دالات القضايا قبل أن ندعمهم بمضون في الحديث ؛ ولو طالبناهم بذلك لأسقط في أيديهم لأنهم في معظم الحالات لا يتحدثون عن « أفراد » وقت لم في خبراتهم ، بل يقولون « كلاماً » ، ثم يعميرون أن للكلام مقابلات واقعية ، ثم يقولون « كلاماً » على « كلام » وهم يتوهمون أنهم يصفون « أشياء » .

فجادة الليتافيزيقيين الذين يتحدثون عن كائنات غير واقعة في مجال الحس ، لا تكون على أساس مناقشة « نظرياتهم » ومحاولة إبدائها « بنظريات » سواها ؛ بل تكون مجادلتهم بتحليل كلامهم نفسه ، لتبين لهم أن المبارات التي يتفقون بها ، هي في ذاتها — لو حللناها — دليل على أنها لا تدل على شيء .

(ح) نظرية الأنماط المنطقية

١١

هذه نظرية قال عنها « رسل » حين بحثها لأول مرة في كتابه « أصول
الرياضة » إنها « محاولة اجتهدية تمهيدية ... تتطلب كثيراً من التعديل قبل أن
تستطيع التغلب على جميع للمشكلات [التي تصادفها في ميدان بحثها] »^(١) ثم
يعود فيقول شيئاً كهذا حين يعود إلى بحث النظرية نفسها بعد ما يقرب من عشرين
عاماً في كتاب آخر له هو « تمهيد للفلسفة الرياضية » إذ يقول في هذا الكتاب
عنها « إنها نظرية لا تزال في كثير من جوانبها مهوشة غامضة »^(٢) — لكن
ذلك لا يدل على أنها قليلة الشأن هيئة الخطر ، إنما يدل على أنها بحاجة إلى تضافر
المجهودات من اللطافة المعاصرين لتحليلة غوامضها ، لعلها تزيد من الضوء الذي
تلقيه على كثير من المشكلات الفلسفية للذاتة ، التي تشغل الفلاسفة الليتافين يقيين ،
مع أنها في حقيقة أمرها ليست إلا غموضاً وارثها كما في طريقة التعبير .

وهناك خلاصة مبسطة لنظرية الأنماط للمنطقية :

أنت تعلم أن دالة القضية هي الصيغة المحتوية على رمز مجهول ، حتى إذا
ما استبدلنا بهذا المجهول اسماً لمعلوم تحولت الدالة إلى قضية ؛ فنقولنا « س إنسان »
دالة قضية ، أما إذا وضعت اسم المقاد مكان « س » بحيث تحولت العبارة إلى
« المقاد إنسان » أصبحت قضية ، وجاز لنا مراجعتها على الواقع لمعرفة صدقها
أو كذبها في تصوير ذلك الواقع .

لكن الرمز الذي يكون في دالة القضية ، لا يجوز لنا أن نستبدل به أى معلوم
كما نشاء ، بل هنالك طائفة من الأشياء هي وحدها التي يجوز لنا أن ننتقي من

(١) Principles of Mathematics : ص ٢٣ .
(٢) Introduction to Mathematical Philosophy : ص ١٣٠ .

بينها شيئاً لنضع اسمه مكان الرمز «س» في دالة القضية. بحيث تتحول الدالة إلى قضية مفهومة ذات معنى ؛ ومدى دائرة الأشياء التي يجوز أن نفتق منها بديلا للرمز «س» ، هو تلك الأشياء التي إذا وضع اسم أحدها ، أصبحت القضية الناشئة إما صادقة أو كاذبة ؛ أما الأشياء التي لا يجوز أن نضع واحداً منها مكان الرمز «س» فهي تلك التي إذا وضعنا اسم أحدها ، أصبحت العبارة كلاماً فارغاً من للمعنى .

وإذن فنعن إذ نريد استبدال معلوم بمجهول ، أعنى حين نريد أن نضع اسم شيء معين مكان الرمز «س» في دالة القضية ، لتصبح قضية ، فإننا نجد أنفسنا إزاء حالة من ثلاث حالات ممكنة : (١) فإذا أن نستبدل بالمجهول معلوما يحصل القضية صادقة . (٢) وإذا أن نستبدل بالمجهول معلوما يحصل القضية كاذبة . (٣) وإذا أن نستبدل بالمجهول معلوما يحصل العبارة كلاماً فارغاً من للمعنى .

ففي دالة القضية «س إنسان» ، إذا وضعنا مكان «س» اسم العقاد ، بحيث أصبحت العبارة «العقاد إنسان» فإننا نحصل بذلك على قضية صادقة ؛ وإذا وضعنا مكان «س» اسماً لأحد أفراد النوريلا ، ولنفرض مثلاً أننا أطلقنا اسم «شيتا» على فرد معين من أفراد النوريلا ، قلنا «شيئا إنسان» كانت القضية الناشئة قضية كاذبة ؛ أما إذا وضعنا مكان الرمز «س» اسماً لشيء ليس بين طائفة الأفراد التي يصلح وصفها بكلمة إنسان — صدقاً أو كذباً^(١) — قلنا مثلاً «القضية إنسان» كانت العبارة كلاماً يثير معنى .

(١) يرق «رسل» بين نطاق الصدق ونطاق الدلالة المفهومة ، فالجمل الصادقة جزء من الجمل ذوات الدلالة المفهومة ، لكن ما كل ذي دلالة مفهومة صادق ، فالكلام قد يكون ذا دلالة مفهومة ، لكنه مع ذلك كاذب ، نقول مثلاً إن $2 + 2 = 5$ ذو دلالة مفهومة لكنه غير صحيح ، وكلا هذين النطاقين مما يقبله المنطق ، إذ يمكن المنطق من البشارة أن تكون ذا دلالة مفهومة ، وأما التمييز بين صدقها وكذبها ، فيقع على عاتق العالم الذي من شأنه أن يمارس العبارة السكلمية بالواقع يرى إن كانت مصوره أو لا مصوره — أما الذي لا يقبل المنطق فهو العبارة الفارقة من للمعنى ، التي لا يجوز وصفها بصدق أو كذب (راجع أسول الرياضية ص ٥٢٣) .

ولكن نجنب الوقوع في النوع الثالث من العبارات ، وهي العبارات الخالية من المعنى ، حاول « رسل » أن يضع القواعد التي تضبط استخدام دلالات القضايا ؛ ومن هذه القواعد تتألف نظرية الأنماط للمنطقية .

والنمط للمنطق هو مجموعة الأشياء التي لو أخذنا منها واحداً لنضع اسمه مكان رمز المجهول في دالة القضية ، أصبح لدينا بذلك قضية ذات دلالة مفهومة — سواء كانت صادقة أو كاذبة ؛ بمهارة أخرى النمط للمنطق هو « لدى » ^(١) الذي تصلح كل « قِبره » ^(٢) لدالة القضية التي أمامنا ، بحيث تجعلها قضية صادقة أو قضية كاذبة .

وقد تكون المجموعة التي تصلح لاثبتائنا من بين أعضائها ما نضمه مكان الرمز في دالة القضية ، مجموعة من أفراد ؛ فمثلا في دالة القضية « س طالب في قسم الفلسفة » كل قيمة نضما مكان « س » لا بد أن تكون اسماً لقرد معين من الناس (وقد تكون القضية للميكونة بسد ذلك صادقة أو كاذبة) وإذن فالنمط المنطقي هنا هو أفراد ؛ أي أننا نتكلم في مستوى لا يصبح فيه الكلام ذا معنى إلا إذا جعلنا موضوع حديثنا فرداً معيَّناً .

وقد لا تكون المجموعة التي نختار من بين أعضائها واحداً لنضمه مكان الرمز في دالة القضية ، مجموعة من الأفراد ، كما في الفقرة السابقة ، بل قد تكون مجموعة من فئات ؛ ففلسفة فئة من أفراد ، وقسم التاريخ فئة من أفراد ، وقسم اللغة العربية فئة من أفراد ؛ أما « كلية الآداب » ففئة تدرج تحتها فئات ؛ ولذلك نقول عنها إنها فئة من فئات .

(١) اسمه بالإنجليزية range .

(٢) نحن هنا لنستعمل مصطلحات معروفة في الرياضيات ، فإذا كان الرمز س في مسينة رياضية يرمز إلى العدد ٣ مثلاً ، قلنا إن ٣ هي قيمة س وكذلك في المنطق الرمز س ، نطلق كلمة قيمة value ، (وجهها قيم) على الاسم الذي نضمه مكان الرمز في دالة القضية لتحويله إلى قضية باسم « المقاد » هو قيمة س إذا ما وضعناه مكانها في الدالة « س إنسان » لتصبح « المقاد إنسان » .

وقد نلوا درجة ، بحيث يصبح الاسم الذى أمامنا دالاً على فئة من فئات الفئات ، مثل كلمة «الجامعة» فهذه تندرج تحتها فئات كبرى هي الكليات المختلفة ، ثم كل فئة من هذه الفئات تندرج تحتها فئات صغرى هي الأقسام المختلفة في كل كلية على حدة ، ثم كل فئة من هذه الفئات الصغرى تندرج تحتها أفراد .

على أننا لا بد في هذا الموضع أن ننبيه إلى نقطة هامة ، وهي تحديد كلمة «فرد» — فهذه الكلمة لا نريد بها في المنطق ذلك الجزء الذى لا يمكن تحليله إلى ما هو أبسط منه ؛ بل الأمر هنا نسبي يتعلق بالسياق ؛ «الفرد» هو ما أنوى أن أجعله في حديثي «موضوعاً» أحصاه بالصفات المختلفة ، وأربطه مع غيره بالعلاقات المختلفة ؛ هذا يكون في اعتباري فرداً مهما يكن تقسيمه ممكناً ؛ «القاهرة» فرد واحد ، ما دمت سأحصرها بصفات معينة كأن أقول «القاهرة عاصمة مصر» أو «القاهرة مدينة حارة في الصيف» أو ما دمت سأربطها مع غيرها بعلاقات ، كأن أقول «القاهرة شرق النيل» و«القاهرة أكبر من طنطا» وهكذا — ولهم هو أنني إذا ما جعلت شيئاً ما «فرداً» وجب أن يظل في اعتباري فرداً من أول السياق إلى آخره ، فلا يجوز أن أبدأ حديثي باعتباره فرداً ، ثم أنتحل في وسط الحديث عن هذا للمنى إلى معنى آخر هو اعتباره مكوناً من أفراد كثيرة .

والاسم الواحد قد نجعله فرداً في سياق ، وفئة في سياق آخر ؛ «الجامعة» اسم لفرد في سياق ، واسم لفئة في سياق آخر ، فإذا قلت مثلاً «أرسلت الجامعة خطاباً إلى وزارة المعارف» كان اعتباري لها هو أنها فرد ، وإذا قلت «إن الجامعة قواسمها عشرون ألف طالب» كان اعتباري لها هو أنها فئة .

ولا أغفلني بحاجة إلى تذكيرك بأن الاسم الدال على فرد واحد يكون بمثابة اسم التعميم ، وأما الاسم الدال على مجموعة أفراد فقد أطلقنا عليه اسم الفئة ، ولقد أسلفنا لك تحليلاً لأنواع الأسماء الدالة على أفراد والأسماء الدالة على فئات .

نعود ففكر أن الكلمة الواحدة في السياق الواحد ، يجب أن يكون لها اعتبار واحد من حيث حسبانها فرعاً أو فئة ، أو بعبارة أخرى يجب أن تظل الكلمة الواحدة طول السياق متبعية إلى نمط واحد ؛ فإذا كانت الكلمة من نمط « ثنائيات الفئات » فلا يجوز أن نتحدث عنها كأنما هي من نمط « ثنائيات الأفراد » .

فافرض بعد هذا أن كلمة « إنسان » قد أوردناها في سياق معين على أنها فئة لأفراد ، ثم فلان وفلان وفلان إلى آخر أفراد البشر ؛ فإن كلمة « إنسان » في هذه الحالة تكون بمثابة دالة قضية (راجع ما قلناه في الفئات) هي « س إنسان » وتكون القيم التي تصلح أن توضع مكان « س » هي أسماء أفراد الناس ، كقولنا « سقراط إنسان » و « المقاد إنسان » الخ .

ثم افرض كذلك أنني أريد أن أصف فئة « الإنسان » بأن أفرادها « عاقلون » ، فإذا قلت « الإنسان عاقل » كان لابد لي أن أفهم هذه العبارة على أنها دالة قضية ، صيغتها هي : « س إنسان وهو عاقل » ، على أن القيم التي تملأ دالة القضية هنا أيضاً هي أسماء أفراد الناس ، فنقول « سقراط إنسان وهو عاقل » و « المقاد إنسان وهو عاقل » الخ — أما إذا ظننت أن « عاقل » تعصف « إنسان » فإني أكون بمثابة من خلط بين نمط ونمط آخر ؛ فما يصلح في السياق الواحد لنمط ما ، لا يصلح لنمط سواه ؛ وما هنا صفة « عاقل » جاءت لتصف أفراداً ، فلا يجوز بعد ذلك أن أقولها من دائرة الأفراد إلى دائرة الفئات ، وإلا وقعت في تناقض وخلط .

وبعبارة اصطلاحية نقول إن دالة القضية لا تصلح هي نفسها أن تكون قيمة لنفسها ، يعني أنه إذا كان لدى دالة قضية « س إنسان » فلا يجوز أن أجعل هذه الدالة نفسها هي المعلوم الذي يوضع مكان « س » ، بل ينبغي أن

يكون مجال القيم من نمط أدنى درجة ، وهو في هذه الحالة نمط الأفراد .

هل تذكر ما قاله أفلاطون في المثل ؟ ألم يقل إن الأسماء الكلية — مثل « إنسان » — تشير إلى موجودات حقيقية واقعية ؟ فسنده أن « الإنسان » بصفة عامة موجود في عالم الواقع ، كما أن العقاد موجود في عالم الواقع ؛ فإذا قلت له : لكني لا أرى بين الناس « إنسانا » بصفة عامة ؛ بل إن جميع من أرام من الناس أفراد ، ذوو صفات مميزة مخصصة ، فهذا الفرد من الناس — مثلاً — متزوج وله ولدان وهو مدين بمائتي جنيه لجاره ؛ فأين هذه الصفات المخصصة للميزة من « الإنسان » العام الذي لا يكون له من الصفات إلا « الجوهر » ؟ أقول إنك لو سألت أفلاطون : أين هذا « الإنسان » العام فإنه يجيبك بأنه موجود ، لا في هذا العالم الأرضي ، عالم الجزئيات المادية للضهرة ، بل في عالم علوي ، هو عالم المثل الثابتة الأزلية الخالدة .

ولعلك تدرك الآن موضع الخطأ عند أفلاطون ومصدره ؛ فهو يخلط بين الأنماط ، والكلمة التي تكون اسماً فئة في سياق ما ، يحملها في نفس السياق اسماً لفرد واحد ، إذ هو لا يمانع في أن يقول « سقراط إنسان » ، على اعتبار أن « إنسان » فئة من أفراد بينهم سقراط وغيره ؛ ثم يعود فيقول إن « الإنسان » اسم لفرد مثالي واحد — وبالطبع لا فرق بين أن يحمل سقراط هذا الفرد المثالي في الأرض أو في السماء ، فيكفي أنه قد تصوره فرداً ، بعد أن جعله فئة من أفراد . وهكذا تنشأ طائفة كبيرة من الأخطاء عند الفلاسفة الميتافيزيقيين ، بسبب خلطهم الأنماط الكلامية بعضها في بعض .

١٣

إذا تحدثنا عن فئات ، وجب أن نراعي بكل دقة ما يصبح أن يكون أعضاء في تلك الفئات ، إذ لن يكون لكلامنا معنى ، إذا نحن أردنا أن نتحدث عن فئة من طراز معين ، فصرنا الحديث إلى أعضاء فئة من طراز آخر ؛ لأن نمط الفئة

يحدده نمط أعضائها ؛ فثلاث الدرجة الأولى — الدنيا — أعضاؤها أفراد ، وثلاث الدرجة الثانية أعضاؤها ثنائيات ، وثلاث الدرجة الثالثة أعضاؤها ثنائيات لثنائيات وهكذا فإن كان لدينا دالة قضية ، بها مجهول « س » وجب أن نستوثق جيداً أن المعلوم الذى نحلله يحمل الرمز « س » هو من النمط الذى يجعل للقضية معنى ؛ ولا يجوز أبداً أن نستخدم دالة القضية التى أمامنا قيمة للمجهول — كما أسلفنا القول — ولا أن نستخدم دالة أخرى من نمطها قيمة لذلك المجهول .

خذ هذا المثال التقليدى المشهور فى كتب المنطق ؛ قصة الرجل الأقرع^(١) الذى قال عن أهل بلده إقريطش (جزيرة كريت) إنهم جميعاً كذابون ، لكن القائل نفسه هو أحد سكان بلده ، وإذن فهو كذاب ، وقوله هذا كاذب وإذن فنقضه صادق ، وهو أن أهل إقريطش صادقون ، والقائل واحد منهم ، إذن فهو صادق ، وإذن فتوجه الأول بأن أهل إقريطش كذابون قول صادق — فمن ذلك يتبين أن ذلك القول الأول قد وصفناه بالكذب وبالصدق معاً ، وهذا تناقض ، ومن ثم يكون الإشكال الذى نتحدث عنه كتب المنطق بمثابة هذه القصة .

فأين مصدر الخطأ هنا ؟ مصدره هو أننا جعلنا دالة القضية قيمة لنفسها ؛ فالقول الأصلى الذى قاله الرجل عن أهل بلده ، وهو أنهم كذابون ، يمكن تحويله إلى دالة القضية الآتية : « س عبارة قالها رجل من أهل إقريطش ، فهى عبارة كاذبة » — فإذا أضفنا هذا القول نفسه مكان « س » كنا بمثابة من جعل دالة القضية قيمة للمجهول ، وهو ما حرمناه ، لك أن تضع مكان « س » أى قول آخر مما يقوله أهل إقريطش إلا هذا القول ، لأنه هو الدالة ، أو الصورة الفارغة أو القالب الذى أعد لتعبره كى يوضع فيه ، أما القالب نفسه فلا يُصَبَّ فى نفسه .

(١) Epimenides ، وذلك كثيراً ما تسمى للمشكلة بمسألة إمينيدز ، أو مشكلة الكذاب .

إذا لم نراع هذا البداء ، نشأ ما يسميه « وايند » و « رسل » — في كتاب البرنكيما — « مجموعات غير مشروعة » ، أى أننا نعتبر مجموعة ما ليس بمجموعة إطلاقاً ، ثم نمضى في الحديث على هذا الأساس فيكون الخطأ .

إن من مبادئ المذهب الوضعى المنطق أن يفرق بين القضية التحليلية (كقضايا الرياضة) والقضية التركيبية (كقضايا العلوم الطبيعية) ليصل لكل منهما معياراً للصدق يختلف عن معيار الأخرى ؛ فإذا لم تكن الجملة تحليلية ولا تركيبية ، قلنا عنها إنها كلام فارغ من المعنى ، لا ينعض لمعايير الصدق في صورتها . . . فما هنا ترى كثيراً من الناقدين يتوجهون بالنقد الآتى إلى المذهب الوضعى المنطقى ؛ يقولون : لكن قولكم هذا نفسه ما هو ؟ تحليلي هو كقضايا الرياضة أم تركيبى كقضايا العلوم الطبيعية ؟ إنه لا هنا ولا ذاك ، وإذن فهو بحكم ميدكم نفسه كلام فارغ من المعنى ، وإنا لنسب أن نرى بين القائلين بمثل هذا الاعتراض الأستاذ « پوپر » وهو المنطقى اللامب ؛ إذ يقول في ذلك ما يأتى : إن قول الوضعيين للمنطقين بأنه يستحيل وجود عبارات إلى جانب تلك التى تصبر عن حقائق العلوم الطبيعية وتلك التى تصبر عن الرياضة والمنطق — هذا القول في حد ذاته لا هو يبرهن حقيقة من حقائق العلوم الطبيعية ، ولا هو من قضايا الرياضة أو المنطق ، وإذن فما أشبهه بمشكلة الكذاب [يقصد مشكلة إيمنديز التى ذكرناها أولاً]^(١) .

ومصدر خطأ هؤلاء الناقدين هو أنهم يضمنون دالة القضية معلوماً لمجهول نفسها ، كما شرحنا في التل السابق ، وهو ما لا يجوز ، لأنه يتضمن خطأ فى الأنماط المنطقية إذ نضع خطأ من القول مكان خطأ آخر — ولزيادة التوضيح ، افرض أن أمامك على الصحيفة عشرين جملة مكتوبة باللغة الإنجليزية ، قلت عنها جملة عربية هى :

Popper, K. R., What Can Logic do for Philosophy ? (Arist. (١)
Soc. Supp. Vol. XXII, P.143)

« كل الجمل على هذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية » ثم تقدم لك ناقد بقوله :
 لكن جملتك الإضافية هذه ليست مكتوبة بالإنجليزية ، فإذا أنت قائل له ؟
 ستقول له بالكلام اليومى للأوف : إن هذه الجملة العربية تحكم على غيرها ولا تحكم
 على نفسها ؛ وهذا نفسه ما نحن قائلوه الآن بلغة الاصطلاح المنطقي عند « رسل »
 وهو أن دالة القضية لا يجوز أن تكون قيمة لمجهول نفسها ؛ أو بصورة أخرى ،
 إنه إذا انقضى مجهول ما فى دالة قضية قيمة من نمط معين ، فلا يجوز أن نضع
 قيمة له من نمط آخر .

إن جملتك العربية التى أضفتها لتصف سائر الجمل ، فقلت فيها « كل الجمل
 على هذه الصحيفة مكتوبة بالإنجليزية » هى تسمي لأفراد ؛ لكنها هى نفسها من نمط
 آخر ، لأنها دالة على فئة ، وليست فرداً من الأفراد ؛ فإذا كانت الدالة هى : « س
 جملة مكتوبة بالإنجليزية » فالقيمة التى ينتظر أن تملأ مكان « س » هى فرد ؛ ولو
 وضعنا القيمة فئة ، خلطنا بين الأنماط للمنطقية ، ووقعنا فى الخطأ .

وللخص المؤلف فنقول : إذا كانت لدينا مجموعة من مفردات
 جملتها فى فئة واحدة ، فلا يجوز أن نعتبر الفئة كأنما هى عضو بين سائر المفردات
 الأعضاء ؛ فمثلاً إذا جمعت القضايا المنطقية كلها فى حكم واحد (أى فى فئة واحدة)
 وقلت عنها هذه العبارة الآتية : « كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة » فلا
 يجوز بعد ذلك أن أقول عن هذه العبارة الأخيرة إنها قضية من القضايا التى
 تكون إما صادقة أو كاذبة ، وإلا فلو فعلت ذلك ، كنت كمن ينظر إليها نظرتة
 إلى أية قضية أخرى مما تجتمع فيها من قضايا .

وما مؤدى هذا الكلام ؟ مؤداه أنه لا يجوز الحديث عن هذه العبارة
 السككية : « كل قضية إما أن تكون صادقة أو كاذبة » وكل حديث عنها هو
 من قبيل الكلام الفارغ من المعنى ؛ إذ ماذا هناك قائل فيها ما دام محرمًا عليك
 منذ البداية أن تصنفها حتى بمجرد كونها صادقة أو كاذبة ؟ إنك تتحدث عن حكم

من الأحكام إذا جاز لك أن تناقش صدقه ، أما إذا لم يميز لك ذلك ، فقد امتعت كل سبيل أمامك الكلام للقيد .

إننا إذا أضفنا الرمز الدال على المجموعة كلها ، إلى أفراد المجموعة ، تكون لنا بذلك ما يسميه « وايتهد » و « رسل » « مجموعة غير مشروعة » أى أنها ليست مجموعة بالمعنى المفهوم لسائر المجموعات ، وذلك يقتضى استحالة أن نقول شيئاً عن « كل أعضائها » ؛ نخذ هذا للثل الآتى — وهو مأخوذ من كتاب البرنكيا — « كان لنا بليون كل خصائص الرجل العظيم » فهل نعد هذا القول نفسه صفة من الصفات التى يتصف بها نابليون ، فتكون فى مستوى واحد مع بقية صفاته مثل الشجاعة وبعد النظر الخ التى يجعل بها القائد العظيم ؟ كلا لأنها صفة من نمط أعلى من سائر الصفات ، بل قل إنها ليست صفة على الإطلاق — إنما هى عبارة تجمع سائر الصفات فى فئة ، فلا يجوز لنا أن نعد الفئة المتجسة فرداً من أفرادها كأى عضو آخر ؛ فإن جاز لك أن تتحدث عن شجاعة نابليون ، أو عن بعد نظره ، فلا يجوز لك أن تتحدث عن « كل صفاته » جملة واحدة ، لسبب بسيط ، وهو أن « كل الصفات » ليس صفة من الصفات ؛ إنه رمز يجمع بقية الرموز ، ولكنه هو نفسه لا يرمز فى العالم الواقع إلى شئ .

وننتقل من هذا المثل إلى مثل شبيه به عميق الأثر فى الفلسفة الليتافيزيقية التأملية التى نعمل على محوها وهدمها ؛ فكلم من فيلسوف يحدثك عن « الوجود » حين يقصد « بالوجود » كل الموجودات جملة واحدة ؛ أرايت الآن كيف يحمى كل كلام عن « الوجود » كله دفعة واحدة ، كلاماً فارغاً بغير معنى ؛ لأن « الوجود » تسمية لمفردات ، ولا يكون التعميم مفرداً من المفردات كأنه واحد منها ، لأنه من نمط أعلى من نمطها ؛ فما يجوز أن تحكم به على كل فرد على حدة ، لا يجوز أن تحكم به هو نفسه على مجموعها كأنه هو الآخر فرد منها .

وبعبارة اصطلاحية أسلفناها لك مراراً فيما مضى ، نقول إن أية عبارة

تحدث عن « الوجود » هي عبارة فارغة لا تجوز منطقياً ، لأنها استخدمت دالة القضية قيمة « المجهول نفسها » ؛ فحكم بما شئت على هذا الكائن أو على ذلك ، لأنه سيكون في مستطاعنا عندئذ أن تراجع حكمك على الكائن الفرد الذي تحكم عليه ، لنرى إن كنت قد أصبت أم أخطأت ؛ لكن لا تحكم على مجموعة الكائنات كلها كأنها كائن واحد ، لأن للراجعة عندئذ تستحيل علينا ، وبالتالي لا يكون كلامك من الكلام المقبول للفهوم في شيء ؛ إنه لا يكون كذباً بحسب بل يكون كلاماً فارغاً من المعنى .

الكلام الفارغ منطقياً هو الذى يحمل قيمة المجهول في دالة القضية من نعط غير النمط المطلوب ؛ فلو كانت دالة القضية هي : « س إنسان » فلا تكون القضية للستحدثة ذات معنى إلا إذا اخبرنا الرمز « س » قيمة من نمط معين ، هو نمط الأفراد ، فنقول « المقاد إنسان » ؛ لكن الكلام يكون فارغاً بالمعنى للنطاق إذا وضعا مكان الرمز « س » قيمة من نمط آخر ، فنقول مثلاً « الحكمة إنسان » أو « الناس إنسان » .

وإذا كانت دالة القضية هي « س كثير » فإن العبارة للتكون تكون فارغة من المعنى لو وضعا اسم « المقاد » قيمة للرمز « س » فنقول « المقاد كثير » لكنها تصبح ذات معنى لو قلنا « الناس كثير » ؛ لأن القيمة المطلوبة هنا — على خلاف للثل السابق — لابد أن تكون فئة لا فرداً واحداً . . . وهكذا ترى لكل دالة — أعني لكل سياق — نمطاً يصلح وأماطاً لا تصلح ؛ وانخلط في ذلك مدعاة إلى انخلط .

إننا نكرر هنا ما قلناه في موضع سابق ، وهو أن مهاجمة الليتافيزيقا التأملية لا تكون بمناقشة « نظرياتها » ، إذ لا « نظرية » هناك تناقش ، بل للمهاجمة تكون بتحليل عباراتها ، لبيان خلالاتها من المعنى .

ونعود إلى مثل « الوجود » ، فلو قال فيلسوف مثالي : « الوجود واحد »
 فيمكنك الرد عليه أن تحلل له هذه العبارة نفسها ، تحليلاً يكشف عن حقيقة
 تركيبها ، وعندئذ سيرى أنك لا تحمل معنى ، وبالتالي لا تسبر عن « نظرية »
 كافية ما كانت ... لأن دالة القضية « س واحد » يحتاج رمزها « س » إلى
 قيمة من الأشياء التي تُمدّ بالواحد ، أي تحتاج إلى شيء من نطلق « الأفراد »
 كي تصبح قضية مفهومة ؛ أما إذا أحلت محل الرمز « س » فئة ، فقد فُزت
 من نمط إلى نمط آخر ؛ وقد أسلفنا القول بأن الكلام الفارغ منطقياً هو الذي
 يحمل قيمة المجهول في دالة القضية من نمط غير النمط المطلوب ؛ إن كلمة « الوجود »
 تساوي « كل الموجودات » وإن جاز لك أن تحكم على كل موجود على حدة ،
 فلا يبروز أن تحكم على « كل الموجودات » ؛ لأن العبارة التي تبدأ بقولنا « كل
 الموجودات » هي عبارة تسم أحكاماً كثيرة متفرقة قُبلت عن الموجودات وهي
 فرادي ؛ أي أنها تلخيص لأحكام سبق الحكم بها على مفردات ؛ فلا ينبغي أن
 تكون هي بدورها موضوع حكم ، ولو قلنا لما اقتصرنا على الوقوع في الخطأ ، بل
 لجاوزنا حدود الخطأ إلى حيث الكلام الخالي من المعنى .

إن الأفلاطون عبارة مجيبة في محاوره « بارمنيدس » يقول فيها ما ملخصه إنه
 إذا كان هناك العدد ١ ، إذن فالعدد ١ له وجود ؛ لكن العدد ١ وصفة الوجود
 ليسا متطابقين تطابقاً ذاتياً يجعلهما شيئاً واحداً بذاته ، وإذن فهما اثنان ، وإذن
 فهناك العدد ٢ ، وإذا ضمنا العدد ٢ إلى العدد ١ وإلى صفة الوجود كان لنا بذلك
 مجموعة عددها ثلاثة وهكذا وهكذا نستطيع أن نمضي في مثل هذا التفكير حتى
 يتكامل لدينا ما شئت من أعداد . ويقول « رسل » تطبيقاً على هذا التفكير
 الأفلاطوني إنه لابد بما فيه من أغاليط ، من ذلك « أن كلمة الوجود ليست بذات
 معنى محدد ، أصف إلى ذلك أنه حتى لو اخترع لها معنى محدد ، لوجدنا أن ليس

للأعداد وجود — لأن الأعداد في حقيقة أسرها « تصورات منطقية »^(١) .
 إن القارىء لكثير جداً مما كتبه الفلاسفة الميتافيزيقيون ، لو أراد محاسبة
 هؤلاء الفلاسفة على المعاني الدقيقة التي ينبغي أن تكون لكل كلمة وكل عبارة ،
 لفهم دقة بالغة مما يتحول إليه معظم ما كتبوه ، إذ أنه سرعان ما يتحول في
 ضوء التحليل إلى كلام لا دلالة له ولا معنى .

الفصل السابع

(٣) الميتافيزيقا تحت معاول التحليل

التحليل عند رودلف كارناب

١

« علمنا هو التحليل للمنطق لا الفلسفة » — هكذا يقول كارناب في تقديمه لمجموعة « وحدة العلم »^(١).

والفلسفة التي يبرأ منها « كارناب » هي الميتافيزيقا ، بالمعنى الذي يحصل للميتافيزيقا بحثاً في أشياء لا تقع في مجال الحس ، مثل « الشيء في ذاته » و « المطلق » و « الثُلُث الأفلاطونية » و « الملة الأولى للعالم » و « الدم » و « القيم الأخلاقية والجمالية » وما إلى ذلك^(٢).

غير أن « كارناب » إن تبرأ من الاشتغال بالفلسفة بهذا المعنى للميتافيزيقى ، فلا ضير عنده من قبول كلمة « الفلسفة » على شريطة أن تفهم الكلمة بمعنى التحليلات المنطقية للبارات القنوية « فكل من يشاركنا وجهة نظرنا للمعادية الميتافيزيقا ، يتبين له أن جميع المشكلات الفلسفية بمنها الحقيقي إن هي إلا تحليلات لتركيبات لقنوية »^(٣) ولما كانت التركيبات القنوية التي تعنى الفاسفة بتحليلها ، هي في الأغلب ما تقوله العلوم المختلفة من قضايا ، أمكن أن نقول عن الفلسفة إنها منطق العلوم ، أى تحليل القضايا العلمية تحليلًا يبرز طريقة تركيبها وصورة بنائها ، ليبيّض معناها .

(١) Carnap, Rudolf, The Unity of Science ص ٢٩ .

(٢) Carnap, R., The Logical Syntax of Language ص ٢٧٨ .

(٣) نفس المرجع السابق : ص ٢٨٠ .

فليست الفلسفة مناقسة للمعوم في موضوعات بحثها ، بل هي تستخدم تلك المعوم بتوضيح قضاياها ؛ ومعنى ذلك أنه إذا كان حمل المعوم هو أن تقول أقوالا عدة في وصف الأشياء الطبيعية على اختلافها ، فعمل الفلسفة هو البحث في منطق تلك الأقوال العلمية لتجلية غامضها ؛ فلم الحيوان — مثلا — يبحث في الحيوانات نفسها من حيث خصائصها وعلاقاتها بعضها ببعض ، وعلاقاتها بما ليس حيوانا ، الخ ، وأما الفلسفة في هذه الحالة فهبتها تحليل العبارات التي قيلت في الحيوان^(١) — وقد رأى « وتجنشتين » في الفلسفة هذا الرأي نفسه ، إذ قال إن « العمل الفلسفي هو في جوهره توضيحات ، فليست مهمة الفلسفة أن تنتج لنا عددا من القضايا [التي تصف الأشياء] بل مهمتها أن تجعل القضايا واضحة »^(٢)؛ وتعليقا على قول « وتجنشتين » هذا ، يقول « كارناب » : « إنى أوافق وتجنشتين على أن منطق العلم (أى الفلسفة) ليست له محل خاصة به ، إذ يعصب كلامه كله على طريقة تركيب الجمل التي قالها المعوم ؛ وإذن فنطلق العلم (= الفلسفة) لا تصنيف إلى ميادين المعوم ميدانا جديدا »^(٣) .

وهذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم — القائمة على أساس أن العلم قضاياها تصف الظواهر الطبيعية وصفا مباشرا ، وفلسفة العلم قوامها البحث في قضايا العلم من حيث هي تمبيرات لغوية — أقول إن هذه التفرقة بين العلم وفلسفة العلم هي التي أخذ بها الأستاذ « آير » إذ قال في فصل عقده لشرح فلسفة العلم ما يلي : « الكتاب العلمي يتألف في جوهره من عبارات ، والكثرة الغالبة من هذه العبارات تتحدث عن أشياء ... لكذلك يظن أن تجد فيه كذلك عبارات ... [لا تصف أشياء] بل تفسر طريقة استعمال ألفاظ معينة ، أو تعلق على العلاقة للمنطقية القائمة بين عبارات أخرى واردة في الكتاب ، كأن تقرر عبارة ما بأن نظريتين مختلفتين

(١) المرجع السابق شه : ص ٢٧٧ .

(٢) Wittgenstein, L., Tractatus Logico-Philosophicus : ص ٧٦ .

(٣) Carnap, R., The Logical Syntax of Language : ص ٢٨٤ .

متعارضتان أو غير متعارضتين ، أو أن مجموعة من العبارات تأتي لتشهد بصدق مجموعة أخرى ، فهذه العبارات التي لا تشير إشارة مباشرة إلى مادة العلم الذي هو موضوع البحث ، بل تشير إلى مدركاته [الواردة في الجدل التي تصف الأشياء وصفا مباشرا] ، أو تشير إلى عبارات أخرى ، يمكن القول عنها بأنها ... هي فلسفة العلم ^(١) .

إذن فالمهمة التي تضطلع بها الفلسفة عند الرضمين للتطقيين ، ومن بينهم « كارناب » الذي نحدثك الآن عنه ، هي التحليل — تحليل أية عبارة عما يقوله الناس بصفة عامة ، وتحليل العبارات العلمية بصفة خاصة ، وفي رأيهم ألا شأن للفلسفة بالعالم وما فيه من أشياء لأن ذلك من عمل العلماء ، كل عالم في المجال الذي اخص به وتخصص فيه ، فكم يقول « جون وزد » في عبارة مختصرة يصف بها الفلسفة اليوم : « لأن تنفلس معناه أن تحال » ^(٢) .

٢

ولعل أبرز طابع يميز السمل الذي أذاه « كارناب » في مجال التحليل هو اشتغاله بالسميوطيقا ^(٣) — أو علم الرموز — فقد أضحى في ميدانه شطرا كبيرا من جهده ، ووضع فيه المؤلفات الفنية ، التي تحتاج دراستها إلى تخصص وانقطاع ؛ إذ لم يعد أمر « الفلسفة » — باعتبارها تحليلا من هذا الطراز الرمزي للمقد الدقيق — صفحات تقرأها وأنت مسترخ على كرسيك ، تأخذ منها ما تشاء وتدع ما تشاء .

والسميوطيقا — أو علم الرموز — تنقسم ثلاثة أقسام ؛ هي :

(١) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought) ص ٢
in the 20 th Century, ed. by A. E. Heath)

(٢) Wisdom, J., Psyche : جلد ١٢ ، ص ١٦٦ .

(٣) Semiotics ، وأقترح قلها بلغة « سميوطيقا » لنحفظ بلاجيا الأسـل .

- ١ — البراجماتيقا^(١) ، وهى تبحث فى التكلم نفسه باعتباره أداة الكلام .
- ٢ — السمانطيقا^(٢) ، وهى البحث فى مدلولات الألفاظ .
- ٣ — السنفاطيقا^(٣) ، وهى البحث فى المبارات اللفظية نفسها من حيث تركيبها وتكوينها ، بغض النظر عن التكلم وبغض النظر أيضا عما تشير إليه الألفاظ من مدلولات .

وسنعرض لك الآن كل قسم من هذه الأقسام فى كلمة موجزة تشرحه :

- ١ — البراجماتيقا .

من أمثلة البحث البراجماتيقى فى الرموز وطرائق استخدامها ، التحليل الفسيولوجى للعمليات التى يؤدىها الجهاز العصبى والتى تؤدىها أعضاء الكلام كاللسان والأحبال الصوتية والحنجرة ؛ ثم التحليل السيكلولوجى للعلاقات التى تربط بين عملية الكلام — وهى ضرب من سلوك الإنسان — وبين سائر ضروب السلوك ، ثم الدراسة السيكلولوجية أيضا للمفاهيم كيف تختلف لفظ الواحد عند مختلف الأشخاص الذين يستخدمون ذلك اللفظ ؛ ثم الدراسات البشرية والاجتماعية لاختلاف المجموعات البشرية — كالأمم المختلفة ، والثقافات المختلفة ، والأعمار المختلفة ، والطبقات الاجتماعية المختلفة ، واختلاف الجنسين : الرجال والنساء ، وما إلى ذلك ، فى عادات الكلام ، إذ من الواضح أن طبائع هؤلاء فى طرائق التعبير ليست سواء .

فالبراجماتيقا هى — كما ترى — البحث فى الرموز اللغوية وهى ما تزال محصورة فى الإنسان الذى يستخدمها ، أعنى البحث فيها وهى لا تزال صورة من

(١) Pragmatics وقد أثرت ترجمتها بلفظة « براجماتيقا » ليكون استعمالها معينا من استعمال هذه الكلمة نفسها حين يقصد بها « مذهب اللرائع » .

(٢) Semantics

(٣) Syntax ، وكان يمكن أن ترجمها بعبارة « البناء اللفظى » لكن أفضل « السنفاطيقا »

صور السلوك البشرى ، بنض النظر عن مدلولات تلك الرموز ، فنحن ها هنا نبحث في عادات بشرية وطباع ، كأننا نبحث — مثلا — في طرائق الناس المختلفة في الأكل ولبس الثياب .

وأم ما يهينا نحن من البحث البراجماتيقى للغة ، هو تبيرها عن « عقائد » قائلها ، لأنك إن قلت جملة لتصف بها أسراً واقماً ، كانت العلاقة بين الجملة ومدلولها الخارجى علاقة سماعيقية ، أما إن قلتها لا لتصف شيئاً فى الخارج ، بل لتبر عن اعتقاد معين لديك ، فالعلاقة هنا بين الجملة وبين الاعتقاد الداخلى الذى جاءت الجملة لتبر عنه ، هى علاقة براجماتيقية ، إذ هى عندئذ علاقة بين الجملة وبين حالة عقلية ، أو ميل شخصى عند قائلها ، والجملة الواحدة بقولها متكلمون مختلفون ، قد تبر عن حالات عقلية مختلفة — مع أن مدلولها الخارجى واحد دائماً — ذلك لأن شخصين قد يقولان جملة معينة ، حين يقصد أولهما إلى قول الصدق ، على حين يقصد الآخر إلى قول الكذب ، فنندئذ تكون الجملة بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الأول ، مختلفة عنها بالنسبة إلى الحالة النفسية عند القائل الثانى^(١)

٣

٢ — السماعيقا :

كان أول ما أتجه إليه « كارناپ » من ميادين البحث ، هو الدراسة « السماعيقية للنطقية » وحدها ، أعنى الدراسة التى تمنى به تحديد العلاقات التى تقوم بين الكلمة وسأر الكلمات التى تشترك معها فى بناء الجملة الواحدة ، إذ البحث « السماعيقى » ينصرف إلى البناء اللغوى للغة دون الالتفات إلى ما وراء هذه الألفاظ اللغوية من مدلولات خارج للكلم أو داخله ، وأما وصفنا للبحث

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy ص ٢٤٨

الستاتيقي الذي قام به « كارناب » في أول مراحل ، بأنه كان « منطقياً » — إذ أسميها بالستاتيكية للمنطقية — فنقصده إلى القول بأن « كارناب » لم يُمنَّ بالتركيب المنطقي للغة معينة بذاتها — كاللغة الإنجليزية أو الفرنسية مثلاً — بل حاول أن يبحث التركيب الرمزي العام ، الذي تشترك فيه أية لغة كائنة ما كانت ، كأنما أراد بذلك أن يقول إن اللغة مهما تكن ، لابد منطقياً أن تبنى مهاراتها مركبة على الصورة الفلائية والصورة الفلائية ، لكي تصلح أداة لفهم .

لكن « كارناب » لم يلبث أن وسع ميدان البحث في اتجاهين آخرين ، بحيث أصبحت اتجاهات بحثه ثلاثة ، إذ راح يبحث في اللغة من حيث مدلولات الألفاظ والسمات ، ثم راح يبحث كذلك من حيث علاقة العبارة بقائلها ، وإذن فلم يمد بحثه مقصوداً على بحث العبارة المنوية من حيث كيفية بنائها كما كانت الحال عند المرحلة الأولى من حياته العلمية ، بل جاوز ذلك إلى مدلولات اللغة من جهة ، وإلى ارتباطها بالتكلم من جهة أخرى .

والأرجح أن « موريس »^(١) كان أول من دعا إلى توسيع نطاق البحث القنوي للمنطق في هذين الاتجاهين الجديدين ، إذ يقول إن « الرمز » يكون دائماً ذا علاقات ثلاث :

- (١) فهو متعلق أولاً بالشخص الذي يستخدمه ليرمز به إلى شيء ما .
- (٢) وهو متعلق ثانياً بالشيء الذي يرمز إليه .
- (٣) وهو متعلق ثالثاً بالرموز الأخرى التي قد تشترك معه في بناء صيغة أو عبارة — وهذه العلاقات الثلاث يطابقها ميادين ثلاثة في البحث ، هي على التوالي : (١) البراهماتيقا ، (٢) السمانطيقا ، (٣) الستاتيكا .

(١) هو عالم المنطق الأمريكي C. W. Morris في بحث له عنوانه :
Foundations of the Theory of Signs

وما القصة إلا مَثَلٌ من أمثلة الرموز ، فالبحث فيها — إذن — لابد أن
يقنأول هذه الميادين الثلاثة إذا أريد له أن يكون واثياً شاملاً .

ومن هنا اتجه « كارناب » وجهته الجديدة في بحثه القنوي المنطقي ، فبعد أن
كان قاصراً على بحث العلاقة القائمة بين الرمز القنوي وغيره من الرموز التي تشترك
معه في عبارة ما (وهذا هو الستاطيقا) ، أخذ يوسع من نطاق بحثه إلى حيث
يتناول القرعين الآخرين ، وهما « السمانطيقا » و « البراجماتيقا » فهو يقول في كتابه
« الدخول إلى السمانطيقا » : « إنني الآن أرى كثيراً من الأبحاث والتحليلات
السابقة غير كاملة — ولو أنها صحيحة — ولا بد من إتمامها بتحليل سمانطيق
يقابلها ؛ إذ أن مجال الفلسفة النظرية لم يبد مقصوداً على الستاطيقا ، بل إنه كذلك
يشمل كل تحليل آخر لغة ، بما في ذلك الستاطيقا والسمانطيقا ، بل ربما شمل
البراجماتيقا أيضاً^(١) » .

وبقول الأستاذ « كورنفورث » عن هذا التطور في البحث عند « كارناب »
ما يلي : « لقد نجح كارناب بآدي ذى بدء في تناوله لفلسفة اللغة [من حيث
تكوين عباراتها] متجاهلاً تماماً أن للكلمات التي يبحثها معان ؛ أما الآن
فلم يعد يقتصر على بحث القواعد التي تتحكم في البناء الصوري للغة ، بل أضاف
إلى ذلك محاولة أخرى ، هي البحث في القواعد التي تجعل للعبارات معنى ؛ فبناؤه
الفلسفي قواعده يزعم أنها تنطبق انطباقاً عاماً وضرورياً على أية لغة كائنة
ما كانت ؛ وإذا فهمت هذه القواعد ، فقد فهمت طريقة استخدام اللغة على الوجه
الصحيح ، وبالتالي فقد عرفت كيف تجنب الأخطاء الناشئة عن سوء استخدام
اللغة^(٢) » .

وما دام « كارناب » لا يريد يبحث أن يقتصر على هذه اللغة المبنية أو تلك

(١) Carnap, R., An Introduction to Semantics ص ٣٩ .

(٢) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy ص ٨٤ .

بل يريد له أن يكون عاما وضروريا ، ينطبق على أية لغة تصلح للتفاهم ، فلا بد أن يحول في تجريدات صرف ، لأنه لا يتناول لغة قائمة بذاتها ، بل يتناول لغة مجردة ، ومن ثم اتجه ناقدوه إلى التقليل من شأن عمله ، بأن وصفوه بأنه شبيه بأسكولائية المصور الوسطى ؛ « فجوه طريقتة الفلسفية هو أن يحول الفلسفة إلى أبحاث أسكولائية خاصة ببناء وقواعد شيء ليس بذى وجود حقيقي ، وأعنى به اللغة بصفة عامة ، فلا شأن لها بأية لغة حقيقية ، ولا بالحياة أو المجتمع ^(١) » .

والحق أن « كارناب » يفرق منذ بداية بحثه السانطيق ^(٢) بين ما يسميه « بالسانطيقا الوصفية ^(٣) » ، وما يسميه « بالسانطيقا المجردة ^(٤) » ؛ أما الأولى فتتناول اللغات التي وجدت فعلا ، والتي تم بها التفاهم فعلا بين أبناء هذه الأمة أو تلك — سواء ما كان منها قائما إلى اليوم وما انقضى وانقرض — وهذه الدراسة كاية دراسة تجريبية أخرى ، إن هي إلا بحث في كائن موجود ، نسجل أوصافه وقوانينه وفق ما نلاحظه ؛ وهذه الدراسة التجريبية للغة هي أقرب إلى « البراجماتيقا » منها إلى « السانطيقا » بمعناها الصحيح ؛ لأنها تبحث في الرموز الغفيرة بالنسبة إلى طائفة من الناس يستخدمونها فعلا ، أو استخدموها فعلا في زمن مضى ؛ فالسانطيقا الوصفية تتناول من اللغة ألقاظها ونحوها وصرفها الخ .

وأما « السانطيقا المجردة » — وهي موضع الاهتمام والناية عند كارناب — فهي التي لا تتعلق بلغة معينة بذاتها ، بل تصدق على كل لغة يمكن أن يتصورها الإنسان أداة لتمام ؛ وإذن فهي بحث منطقي لا تجريبي ؛ فسكا أنه في بحثه السانطيقا قد انصرف إلى الجانب اللطقي منها ، بمعنى أنه لم يقف عند تحليل البناء اللغوي للغة معينة ، بل أراد أن يحلل البناء الرمزي لأية لغة يمكن تصورها

(١) هس المرجع السابق : ص ٦٨ .

(٢) راجع كتابه An Introduction to Semantics .

(٣) Descriptive Semantics .

(٤) Pure Semantics .

أداة لفهام ؛ فكذلك هو الآن مهم بالجانب اللغوي السانطيقا .
والبحث السانطيقى يتناول كيفية الهلالة التى تكون للألفاظ ، كما يتناول
البحث فى معنى الصدق ، والبحث فى الاستنباط للطقى ، أى كيف نستنبط
قضية صادقة من أخرى صادقة .

٤

ولكى نبحث فى كيفية الهلالة التى تكون للألفاظ ، ينبغي أولاً أن نفرق بين
نوعين من الكلام ، أو نوعين من اللغة ، يسميهما « كارتاب » على التوالى :
« بلغة الأشياء »^(١) و « لغة الشرح »^(٢) — قلغة الحديث المادية هى « لغة
أشياء » أى أن الناس يستخدمونها ليعتدوا عن الأشياء التى يريدون أن يعبدوا
عنها ، كما يقول المتكلم لسامعه : « الكتاب على المنصدة » ؛ وأما إذا اعتدنا من
هذه اللغة نفسها ، كأن أقول مثلاً عن اللغة العربية « إن ألفاظها لا تخرج عن
أن تكون اسماء أو فعلا أو حرفا » كانت هذه اللغة الجديدة « لغة شارحة » أو إن
شئت قلل إنها لغة لغة لا لغة للأشياء التى من أجل وصفها والحديث عنها خلقت
اللغة بمعناها الأول .

« فإذا كنا نبحث ونحلل ونصف لغة ما (ولنرمز لها بالرمز « ل. ») فلنأنا
بمحااجة إلى لغة أخرى (ولنرمز لها بالرمز « ل. ») نصوغ فيها نتائج بحثنا فى
« ل. » ، أو نصوغ فيها قواعد استخدام « ل. » — فى هذه الحالة نسمى
« ل. » — لغة الأشياء ، ونسمى « ل. » لغة الشرح ... فلكنا نصف
بالإنجليزية التركيب النحوى لغة الألمانية الحديثة أو اللغة الفرنسية الحديثة ، أو إذا

(١) Object Language

(٢) meta-language ، والترجمة الحرفية لهذه العبارة هى : « ما وراء اللغة »
واللصود بها لغة تتحدث عن لغة أخرى ، وقد فضل أن أسميها بالعربية « لغة الشرح »
أى اللغة التى تفسر بها لغة أخرى ، فلذا شرحت اللغة الإنجليزية باللغة العربية — مثلاً —
كالت اللغة العربية فى هذه الحالة « لغة شارحة » .

كما نصف التطور التاريخي لصور الكلام ، أو نحلل المؤثرات الأدبية في هاتين الفئتين ، عندئذ تكون الألمانية والفرنسية بالنسبة لبحثنا لنقى الأشياء ، وتكون الإنجليزية لغة الشرح ؛ وكل لغة كأنها ما كانت يمكن أخذها لغة أشياء ، وكل لغة فيها تعبيرات صالحة لوصف معالم الفئات يمكن أخذها لغة شارحة ؛ وقد تكون اللغة الواحدة لغة أشياء ولغة شرح في آن واحد ؛ مثال ذلك حين نتحدث بالإنجليزية عن النحو الإنجليزي أو الأدب الإنجليزي الخ ^(١).

والسماطيقا من حيث هو بحث في دلالات الألفاظ والمبارات على معانيها ، يشتمل على الدراسات التي تفرع لغة الأشياء إلى لغة شارحة ؛ وبمباراة أبسط ، السماطيقا هي دراسة معاني المبارات القنوية ، وإذن فمحور السماطيقا هو دلالة اللفظ على معناه ؛ وهذه الدلالة إن هي إلا علاقة قائمة بين اللفظ وبين شيء آخر مرموز له . يقع خارج حدود اللغة ؛ فكلمة « العقاد » تدل على شخص بين الناس معين بصفات خاصة . وواضح أن هذا الشخص المشار إليه ، ليس كلمة من كلمات اللغة ، إنما هو شيء في عالم الأشياء — فالسماطيقا إذن هو ربط العلاقة الدلالية بين الكلمة أو العبارة ، وبين الشيء أو الحادثة المشار إليها في عالم خارج عن حدود اللغة بكل ما فيها من كلمات وعبارات .

فإذا أردنا بناء لغة محددة الدلالات ، جعلنا رمزاً خاصاً لكل مسمى على حدة ؛ ولما كانت للسميات — أى الأشياء — ثلاثة أقسام : أفراد ، وصفات تصف الأفراد ، وعلاقات تربط كل فرد بغيره من الأفراد ؛ أمكن أن نتصور رموزاً لنبتنا مقسمة إلى مجموعات ثلاث على النحو الآتي :

س_١ ، س_٢ ، س_٣ ، س_٤ ، س_٥ ، الخ وهي أسماء للفردات
ص_١ ، ص_٢ ، ص_٣ ، ص_٤ ، ص_٥ ، الخ وهي أسماء الصفات
ع_١ ، ع_٢ ، ع_٣ ، ع_٤ ، ع_٥ ، الخ وهي أسماء العلاقات

(١) Carnap, R., Introduction to Semantics ص ٢ — ٤ .

حتى إذا ما تم لنا ذلك ، كانت كل عبارة لنوعية مؤلفة من مجموعة من هذه الرموز ، وأمكن في كل عبارة أن نطابق بين التركيبية الرمزية وما تدل عليه خارج حدود الرموز .



بعد أن نفرغ من وضع رموز دالة على مفردات الأشياء جميعاً — والأشياء إما ذات فردة ، أو صفات ، أو علاقات — فإننا نكون بذلك قد مهدنا الطريق واضحاً جلياً لوضع قواعد الصدق لأنواع الجمل المختلفة ؛ فالجمل « (ص) س » ، ومعناها الفرد الممين س ، موصوف بالصفة للمينة ص — تكون صادقة لو كان الفرد الممين للرموز له بالرمز س ، في عالم الأشياء موصوفاً حقاً بالصفة للمينة للرموز لها بالرمز ص ؛ فإذا لم نجد للرمز مرموزاً له كانت العبارة باطلة ، وإذا وجدناه لسكننا رأيناه غير موصوف بالصفة ص ، كانت العبارة باطلة أيضاً .

على أنه ليست العبارات القنوية كلها من هذا النوع البسيط ، بل كثيراً ما تتكون العبارة مركبة من عدة أجزاء بسيطة ، كأن نعمل عبارة بتين بسيطتين برابطة المطف أو بكلمة « أو » في مثل قولنا « إما أبيض أو أسود » ، أو بكلمة « إذا » في مثل قولنا « إذا غربت الشمس أضأت المصباح » الخ الخ ؛ فإننا لنحكم بالصدق على عبارة مركبة وجب أولاً أن نحلها إلى عناصرها البسيطة ، ثم نطابق بين كل عنصر بسيط ومقابل له في عالم الأشياء ، على النحو الذي أسلفنا ذكره . ومن هنا جاءت النظرية السانطيقية في معنى « الصدق » حين نصف عبارة ما بأنها « صادقة »^(١) ؛ فكلمة « صدق » كلمة زائدة لا ضرورة لها ؛ لأن قولك عن عبارة إنها صحيحة مساو لقولك العبارة مجردة عن ذلك الوصف ، فقولك — مثلاً — « (القمر مستدير) عبارة صادقة » مساو لجرد قولك « القمر مستدير » .

Cousin, D. R., Carnap's Theories of Truth (Mind, January 1960) (١)

ذلك لأننا إذا ما نطقنا بعبارة ، كان هنالك أمامنا شيان : الشيء الذى نشير إليه بالعبارة التى نطقنا بها ، والعبارة نفسها ؛ والمفروض هو أن العبارة تصوير للشيء ؛ كأننا وضعنا أمامنا شيئاً وصورته ، وأصبحت كلمة « صادقة » بنهر مدلول ، لأن الشيء المصور ليس فيه جزء اسمه « صدق » ، وإذن فعلى اسم بنهر مسمى ، أعنى أنها رمز لا موجب له ، فيجب حذفه ^(١) .

وواضح أنه لو اقتصر باحث فى بحثه على التشكيلات اللغوية وحدها ، أعنى لو أنه اقتصر على بحثه للطريقة التى تتكون بها العبارات اللغوية ، والطريقة التى يمكن بها اشتقاق عبارة من عبارة (وهذان هما قوام الستاتيقا) لما كان هنالك حاجة إلى استخدام كلمة « صدق » أو كلمة « كذب » إطلاقاً ؛ إذ تبدأ الحاجة إلى استعمال هاتين الكلمتين ، حين نلتفت إلى عالم الأشياء والوقائع ، لنرى هل التركيبة العقلية المينة تصور أو لا تصور شيئاً من الواقع ؛ ولعل هذا هو ما حدا بـ « كارناب » أن يضيف بحثه المنطيق إلى بحثه الأولى فى الستاتيقا ، أى حسده به إلى إضافة طريقة إدراك للدولات إلى بحثه الأولى التى اقتصر على تحليل التكوين المنطيق للعبارات ، بنسب النظر عن مدلولاتها الخارجية .

لكن إذا كان صدق العبارة معناه مطابقتها للشيء الخارجى أو للواقعة الخارجية ، فإذا نقول فى صدق قواعد المنطق نفسها ، مع أن هذه القواعد صدقها ضرورى يستحيل عليه الخطأ ؟ خذ — مثلاً — قاعدة أن التقيضين لا يجتمعان ، فلا يجوز قبول عبارة كهذه « س ولا س » — هذه قاعدة « صادقة » بالضرورة ، فما معنى « صادقة » هنا ، مع أنه ليس هناك فى عالم الأشياء ما ترجع إليه لنطبق بينه وبين قولنا إن « س ولا س » لا يجتمعان ؟

هنا يقول « كارناب » إن قواعد المنطق صادقة بمعنى أننا اتفقنا عليها ، حين

(١) Pap, A., Elements of Analytic Philosophy : ص ٣٠٣ .

اتفقنا على رموز اللغة وطريقة استخدامها^(١) ، قواعد المنطق مختارة منا اتفاقاً ،
 وصدقها اتفاقاً^(٢) . كأن يفتق اثنان — مثلاً — على أن يفتاحا برز معلن مثل
 هذا الرمز « — » على أنه يعنى عدم وجود الشيء الذى يعنى هذا الرمز سابقاً
 لاسمه ، فإن قال أحدهما « — س » فهم الآخر أن س غير موجود ، فإذا وجدنا
 بعد ذلك أن الرمز « — » يدل دائماً على معنى معين ، لما جاز لها أن يعبرها ،
 لكن دوام معناه وحوام صدقه هو نتيجة اتفاقهما ، وقد كان فى مستطاعهما أن يفتقا
 على خلاف ذلك ، كأن يفتقا — مثلاً — على أن الرمز نفسه دال على وجود
 الشيء الذى يعنى الرمز سابقاً لاسمه . فقولنا عن الصبارتين الآتيتين : « نابليون
 ولد فى كورسكا » و « نابليون لم يولد فى كورسكا » إنيهما جملتان متناقضتان ،
 أى أن الواحدة منهما تنفى الأخرى منطقياً ؛ معناه أننا اصطلاحنا بحكم القواعد
 التى توافقنا عليها فى اللغة واستعمالها ، على أن كلمة النفى « لم » إذا وجدت فى
 جملة ، كان معناها أن الجملة تصبح متناقضة مع نفس الجملة إذا خلت منها ، بحيث
 يستحيل صدقهما معاً أو كذبهما معاً^(٣) .
 ولقد تعرض الأستاذ « آير » لهذه النقطة فشرحها شرحاً واضحاً^(٤) فخلصه
 فيما يلى :

إن بما أودته الحركة التحليلية فى الفلسفة خلال الخمسين سنة الأخيرة ، هو أنها
 أزالته الإشكال الذى كان يظن أنه ملازم لقضايا المنطق العسورى والرياضة البحتة ،
 إذ كان الرأى عموماً على أن هذه القضايا صادقة بالضرورة ، لكن نشأت الصعوبة
 حين أرادوا معرفة كيف أتبع للإنسان أن يعلم عنها أنها صادقة بالضرورة ؛ لهذا

(١) Introduction to Semantics : ص ٣٩

(٢) Carnap, R., Foundations of Logic and Mathematics : ص ١٢

(٣) Carnap, R., Introduction to Semantics : ص ١٤

(٤) Ayer, A. J. The Philosophy of Science (Scientific Thought in the

Twentieth Century, edited by Prof. A. E. Heath)

يكون العالم منطقياً؟ كيف أتيج لنا أن نوقن بأن قوانين المنطق لن تخالف الواقع؟ الجواب هو أنه لا معنى لقولنا إن العالم منطقي أو غير منطقي، إذ الشيء الوحيد الذي يمكن أن يوصف بكونه منطقياً أو غير منطقي استدلال عبارة من عبارة أخرى؛ والاستدلال المنطقي هو ما نجره وفق قوانين المنطق، وقوانين المنطق هي قواعد وضعتها لإجراء مثل هذا الاستدلال^(١).

إن قوانين المنطق يستحيل أن تتعارض مع الواقع، لأنها في ذاتها لا تقول شيئاً عن الواقع؛ إننا بتطبيقنا لقوانين المنطق نستطيع أن نشق عبارة صحيحة من عبارة أخرى صحيحة، لكن المنطق وحده ليس هو الذي يقول عن العبارة الأولى إنها صحيحة، لأن ذلك موكول إلى الخبرة وحدها؛ كل ما يستطيع المنطق أن يقوله هو أنه إذا صدقت عبارة — أو مجموعة عبارات — وصفية، فلا بد أن تصدق كذلك عبارة وصفية أخرى هي كذا وكذا.

لكن لماذا نلزم أنفسنا باشتقاق العبارة الثانية من العبارة الأولى؟ الجواب هو أننا إذا سلمنا بالعبارة الأولى الصحيحة ورفضنا أن نسلم بالعبارة التي تلزم عنها، فإننا نكون بمثابة من يناقض نفسه.

والسؤال الآن هو: ولماذا ينبغي لنا أن نجتنب مناقضة أنفسنا؟ أليس ذلك لأن العالم مكون على نحو يستحيل معه أن يصدق التقيضان معاً؟ وإذا كان أمر العالم كذلك، فهو إذن عالم يجري على اتفاق مع قوانين المنطق... لكن الجواب على هذا كله هو أنه ليس ثمة ما يلزمنا ألا نقبل التناقض^(٢)، إنما هو اتفاق بيننا نشأ عن اتفاقنا على طريقة معينة نستخدم بها لغة التفاهم؛ إننا اتفقنا على أن يكون لأداة النفي « لا » معنى معين، بحيث إذا قلنا عبارة كهذه « ق ولات » جاءت عبارة بغير معنى، أي لم نجد لها مدلولاً في عالم الأشياء، وليس ذلك لأن في طبيعة

(١) المرجع السابق، ص ٨

(٢) المرجع السابق، ص ٩

العالم نفسه ما يأتى ذلك ، بل لأننا نحن الذين صنعنا لتتنا على نحو يحصل ضم القضية إلى تقييدها لا يفيد وصفاً لشيء .

إن قولنا إن « عدم اجتماع التقيضين » قانون من قوانين المنطق ، مساو لقولنا إننا اتفقنا على استخدام معين لأداة المنطق ؛ وكان يجوز لنا أن نبني نسقاً مقطوعاً آخر يخرج على هذا القانون — قانون عدم اجتماع التقيضين — إذ يجوز لنا مثلاً أن نبدأ ببناء المنطق الجديد باشتراطنا صدق « ق ولا ق » ثم نأخذ في استدلال النتائج من هذا الاشتراط الأولي ؛ وعندئذ يكون اجتماع التقيضين هو الصحيح ، وهو الذى نرتب على صدقه صدق التضاد الذى تسهل منه ؛ وإذا بدا هذا القول مشكلاً غريباً ، فلأننا نظن أن علامة المنطق ستظل في البناء للمنطق الجديد المقترح ، محتفظة بمعناها الحالية ، مع أنه واضح طبياً أننا لو أبقينا لها معناها الحالية الذى يحصل عدم اجتماع التقيضين صحيحاً ، استحال أن يكون اجتماع التقيضين صحيحاً أيضاً^(١) .

إننا في تكويننا للغة التى نقرر فيها شيئاً أن تكون أداة للظواهر ، تكون عندئذ أحراراً في أى القواعد نضع لهذه اللغة كي تكون أداة صالحة مستقيمة واثمة موفية لأغراضها ؛ حتى إذا ما تمت هذه الخطوة لم يعد لنا مجال للاختيار ، وها هنا — كما يقول كارناب — لا نظل مبادئ المنطق أحراراً جزافاً ، بل تصبح ضرورية الصدق ؛ ويرجع صدقها الضروري هذا إلى أن القواعد السمانطيقية ، التى استخدمناها في بناء العبارات ذوات الدلالة تكفى وحدها لبيان صدقها^(٢) ، فمبادئ المنطق الصوري نتأجج تزام بالضرورة عن القواعد السمانطيقية التى وضعت ليحل محل العبارات القوية معانيها ، ولما كانت هذه القواعد السمانطيقية ثابتة أبداً ، كانت النتائج المقررة عليها — أعني مبادئ المنطق الصوري — صادقة هي الأخرى صدقاً لا يحصى .

(١) للرجع السابق ، ص ١٠

(٢) Connop, R., Meaning and Necessity ص ٢

خذ تلك مثلاً هذا للبدأ الآن من مبادئ المنطق الصوري : « إذا كانت كل ص، هي أيضاً ص، ، ثم إذا كانت كل ص، هي أيضاً ص، ، فإن كل ص، تكون أيضاً ص، » — هذا مبدأ نقول عنه إنه صادق بالضرورة ، لماذا ؟ لأنه مقرب على المعنى الذى اتفقنا عليه لكلمة « كل » وكلمة « إذا » ، وإذا فالصدق الضرورى للبدأ المنطقى السالف الذكر ، هو نتيجة تلزم حتماً من قاعدة سماتيقية وضعتها لاستخدام بعض الكلمات ^(١) ؛ إن مبادئ المنطق الصوري لا تتطلب — من أجل تصديقها — رجوعاً إلى الخبرة والملاحظة لما يجرى في العالم الخارجى ، إذ فيم الخبرة وعلام الملاحظة إذا كنا لم نمد استخلاص نتيجة من قاعدة وضعتها نحن للتسليم لنا معانى كلماتنا وعباراتنا ؟

٦

وما دنا في معرض الحديث عن صدق المبادئ المنطقية الصورية ، فيجدر بنا — استكمالاً للموضوع — أن نذكر رأياً لـ « كارناب » جديراً بالنظر والبحث . يفرق « كارناب » بين شيئين هـ : (١) « الوصف الشامل لحالة العالم » ^(٢) . و (٢) « مدى صدق الجملة » ^(٣)

أما « الوصف الشامل لحالة العالم » فقد يكون وصفاً للحالة الواقعة فعلاً في لحظة زمنية معينة ، وقد يكون وصفاً لحالة ممكنة الوقوع في أية لحظة زمنية ؛ وسواء كان هذا أو ذلك ، فلا بد أن يكون الوصف قوامه جملة مركبة من قضايا بسيطة كثيرة ، كل واحدة منها تصف فرداً من أفراد الكائنات بماله من صفات أو علاقات ؛ فافرض مثلاً ^(٤) أن اللغة التى نستخدمها ليس فيها إلا ثلاثة أسماء

(١) Cornforth, Maurice, In Defence of Philosophy : ص ٩٧

State - description (٧)

Range (٣)

(٤) اللؤل مأخوذ من Pap, A. Elements of Analytic Philosophy : ص ٣٥٤

لثلاثة أفراد، هي ا، ب، ح؛ وأن هنالك في العالم صفتين اثنتين هما صفتا «أزرق» و «بارد»، إذ أن فمن الممكن أن تكون صورة العالم مشتملة في «الوصف الشامل» الآتي: ا أزرق ولكنه ليس بارداً، ب أزرق وبارد مكا، ح لا هو أزرق ولا هو بارد.

وبنهي أنه إذا كان هذا هو «الوصف الشامل لحالة العالم» فهناك يُجمل تصديق فيه ويُجمل أخرى تكذب فيه؛ فتلا الجملة القائلة بأنه «إما ا بارد أو ح بارد» صادقة، بينما تكذب جملة كهذه «ا وح كلاهما بارد».

وهنا تأتي فكرة «المدى»، فكل جملة مدى من الصدق، يتسع لبعض الجمل ويضيق لبعضها؛ «ومدى صدق الجملة» يقرره عدد «الأوصاف الشاملة لحالة العالم» — الفعلي منها وللممكن على السواء — التي تكون الجملة صادقة فيها؛ فتلا مدى صدق الجملة «إما ا أزرق أو بارد» أوسع من مدى صدق الجملة «ا أزرق وبارد مكا»، لأن عدد «الأوصاف الشاملة لحالة العالم» التي يمكن أن تتصورها، والتي تصدق فيها الجملة الأولى أكثر من تلك التي تصدق فيها الجملة الثانية؛ ويمكن القول على وجه العموم إن مدى صدق الجملة يتناسب تناسباً عكسياً مع إمكان تنفيذها، أي كلما اتسع إمكان خطتها ضاق مدى صدقها.

وبهذا الذي قلناه نستطيع أن نفرق بين الصدق التجريبي والصدق للمنطق؛ فقولنا إن «سكان مصر عشرون مليوناً» صادق صدقاً تجريبياً، ومعنى ذلك أنه قول يطابق الحالة الواقعة، لكن يمكن تصور حالات لا حصر لصددها ممكنة الوقوع، ويكون فيها هذا القول خاطئاً؛ فقد كان يمكن أن يكون سكان مصر فضلاً ثلاثين أو أربعين أو خمسين مليوناً أو أي عدد شئت؛ وفي كل حالة من هذه الحالات للممكنة يكون قولنا إن «سكان مصر عشرون مليوناً» قولاً باطلاً؛ فالجملة التجريبية تصدق في حالة واحدة فقط، هي حالة مطابقتها للحالة الواقعة فعلاً.

وأما الصدق المنطقي فيكون حين لا يمكن تصور حالة من الحالات الممكنة تنقضه وتنفذ ؛ فالجملة الصادقة صدقاً منطقياً ، تصدق في أى وصف يمكن تصوره للعالم^(١) ؛ أى أن « مدى صدقها » يبلغ أوسع نطاق ممكن ؛ بقولنا مثلاً : « إذا كانت أ أكبر من ب ، وب أكبر من ج ، كانت أ أكبر من ج » قول صادق صدقاً منطقياً ، لأنه يصدق في كل حالة ممكنة من حالات العالم ؛ فليس هناك « وصف شامل لحالة العالم » بحيث تكذب فيه هذه العبارة .

وقل هذا نفسه من الجملة التي تكون باطلة منطقياً ، كالجملة التي يكون فيها تناقض ، فهي جملة باطلة مهما يكن وصف العالم الذي تتصوره .

جملة مثل « أ . إما أن تكون باردة أو ليست باردة » صادقة صدقاً منطقياً في كل عالم ممكن ، وجملة مثل « أ باردة وليست باردة معاً » باطلة بطلاناً منطقياً في كل عالم ممكن .

ونحن نحكم على الجملة الصادقة صدقاً منطقياً بضرورة صدقها في كل الحالات ، دون حاجة منا إلى مراجعة العالم الواقع ، لا لأن فيها سرّاً عقلياً ذهبنا يجعلها لتقرأ من الأنظار ، بل لأن القواعد السانطاطيقية التي وضعناها لانتها تقيضي ذلك .

٧

(٣) السانطاطيقا

قلنا إن ميادين البحث المنطقي عند « كارناب » ثلاثة ، هي :
البراهماتيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى قائله من حيث الحالة الجسمية والنفسية التي صاحبت النطق به ؛ والسانطاطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى دلالاته وإلى صدقه وصدق ما يشق منه ؛ والسانطاطيقا التي تبحث في القول بالنسبة إلى علاقة رموزه بعضها مع بعض ، بغض النظر عن قائله ، وبغض النظر عن دلالاته وصدقها .

وقد أسلفنا القول في الجانبين الأول والثاني ، وسنوجز القول الآن في الجانب الثالث .

يقول «كارناب» إن اللمنة تتميز من ناحية بنائها وتكوين هياكلها — أى من الناحية السقاطية — بمجموعتين من القواعد تسير وقهما : (١) قواعد التكوين^(١) و (٢) قواعد التحويل^(٢) — الأولى تبين كيف تتركب اللمنة من الرموز اللغوية الجزئية ، والثانية تبين كيف نشق جملة من جملة أخرى .

فن قواعد التكوين نعرف كيف نبني اللمنة البسيطة التي نتحدث عن جزئى واحد في واقعة واحدة ؛ فها هنا لا بد من رمز يرمز إلى فرد معين ، وليكن «س» ثم لا بد من رمز آخر يرمز إلى صفة معينة يتصف بها ذلك الفرد ، وليكن «ص» أو إلى رمز ثالث يرمز إلى علاقة تربط ذلك الفرد بفرد آخر أو أفراد أخرى ، وليكن رمز السلافة «ع» ورمز الفرد الآخر هو «م» — وبعد أن نفرغ من وضع الرموز لنسمى بها الأفراد والصفات والعلاقات ، يسمى لنا أن نبني اللمنة البسيطة بصورها المختلفة ، فنقول مثلاً «(ص) س» — أى أن الفرد «س» موصوف بالصفة «ص» — أو نقول «س ع ص» — أى أن الفرد «س» مرتبط بالعلاقة ع مع الفرد ص .

ثم من قواعد التكوين أيضاً نعرف كيف نبني اللمنة المركبة من جمل بسيطة ، بواسطة الروابط المنطقية مثل «أو» و «و» و «إذا» — كأن نقول مثلاً : «إما (ص) س أو (ع) س» — أى أن الفرد س إما موصوف بالصفة ص أو بالصفة ع — أو أن نقول : «(ص) س ، و (ع) س» — أى أن الفرد س موصوف بالصفة ص ، والفرد س موصوف بالصفة ع — وما دما قد رسمنا الطريق لتكوين اللمنة البسيطة واللمنة المركبة من رموز نضمها للأشياء والصفات

Formation (١)

Transformation (٢)

والملاقات ، قد رسمنا الطريق لتكوين العبارات القنوية كلها .
تلك هي قواعد « التكوين » ؛ أما قواعد « التحويل » فهي التي نخول
لنا أن نشق جملة من جملة ، فمثلا إذا كان لدينا هاتان الجملتان : (١) « إما س »
أو ص » و (٢) « ليس س » جاز لنا أن نشق العبارة ص .

ومن قواعد التكوين وقواعد التحويل معا ، نستطيع أن نلم باللغة كلها من
حيث مبنى عباراتها ، وعلاقة الرموز القنوية بعضها ببعض في الجملة الواحدة ،
وعلاقتها بعضها مع بعض في الصيغ الرمزية المختلفة ؛ وواضح بالطبع أننا ما دمنا
نحصر أنفسنا في دائرة هذه القواعد وحدها ، فسنظل في عزلة عن عالم الأشياء
والحوادث ، ستمحدد أنظارنا بمحدود العبارة القنوية وأجزائها ، فلا نتجاوز هذه
الحدود إلى ما وراء العبارة القنوية من مدلولات تجعل العبارة صحيحة أو كاذبة ؛ وفي
هذه الحدود حين وسع من نطاق بحثه ، بحيث شمل الجانبين الآخرين : جانب السمانطيقا
الذي يربط فيه بين العبارة ومدلولها الخارجي ، وجانب البراهماتيقا الذي يربط
فيه بين العبارة وقائلها ، وبذلك تكمل جوانب البحث في منطق اللغة .

٨

يفرق « كارناب » بين ثلاثة أنواع من العبارات ، هي :

- ١ — عبارة شيلية ، أي تتحدث عن شيء ما مباشرة دون توسط اسم ذلك
الشيء ، كأن نضع على الورق بقعة خضراء ، وتكتب إلى جانبها كلمة أخضر ،
على اعتبار أن يفهم القارئ بما يراه جملة « هذا أخضر » .
- ومن قبيل ذلك أيضا تكتب — مثلا — الرقم ٤ وإلى جانبه تكتب عبارة
« عدد زوجي » ؛ فمدلول العبارة الوصفية « عدد زوجي » تصف الشيء الموصوف
مباشرة وهو « ٤ » .

٢ — عبارة سمانطيقية ، وهي التي تتحدث عن كلمة من كلمات اللغة ؛ كأن

تقول مثلاً « يكتب مكونة من أربعة أحرف » المرم اسم يطلق على أثر مصري قديم في الجيزة » للمقدكلة تقال عن أى شيء معد للجلوس .

٣ — عبارة تهذب بين النوعين السابقين ، فهي مصوغة على نحو يوم بأنها تتحدث عن شيء ما مباشرة (كأنها من النوع الأول) بينما هي في حقيقة أمرها تنتمي إلى النوع الستائليقي (النوع الثاني) — و « أمثال هذه العبارات منطلق عليها اسم (عبارات تتحدث عن أشباه أشياء) »^(١) .

« إلى هذا النوع [الثالث] الذى يقع وسطا [بين العبارات الشيلية والعبارات الستائليقية] تنتمى مسائل كثيرة وعبارات كثيرة متصلة بالأبحاث التى يقال عنها إنها أبحاث فلسفية »^(٢) .

« خذ مثلاً بسيطاً لهذا ، فافرض أننا فى مناقشة فلسفية عن فكرة السد ، أردنا أن نقرر أن هناك فرقا جوهرياً بين الأعداد من جهة والأشياء (الطبيعية) من جهة أخرى ... فقلنا هذه الجملة « خمسة ليست شيئاً لكنها عدد » (ج١) فظاهر هذه الجملة هو أنها تصف العدد خمسة بوصف معين ، شأنها ذلك شأن هذه الجملة الآتية : « خمسة ليست عدداً زوجياً بل هي عدد فردى » (ج٢) مع أن الجملة الأولى (ج١) فى حقيقة الأمر لا تقول شيئاً عن العدد خمسة ، بل هي خاصة بالكلمة (لا العدد) خمسة ؛ ويتبين هذا من الصيغة الآتية (ج٣) التى يمكن أن نحلها محل الجملة الأولى (ج١) : « (خمسة) ليست كلمة دالة على شيء ، بل هي كلمة دالة على عدد » — فينتج ج٣ عبارة شيلية بالمعنى الصحيح [أى تتحدث عن شيء ما مباشرة دون وساطة كلمة دالة عليه] ترى أن ج٣ عبارة تتحدث عن شبه شيء [أى توم بأنها تتحدث عن شيء والحقيقة هي أنها تتحدث عن كلمة] «^(٣) .

(١) Carnap, R, Logical Syntax of Language : ص ٢٨٥

(٢) المرجع السابق . ص ٢٨٥

(٣) المرجع السابق نفسه ، فى الصفحة نفسها .

إننى أدعو القارئ إلى حصر انتباهه جيدا فى هذه التفرقة التى يبرزها «كارناب» ، أعنى التفرقة بين العبارة التى تتحدث عن شيء ، والعبارة التى ليست كذلك ، فنوم بأنها تتحدث عن شيء مع أنها تدور حول كلمة ؛ فهذا الصنف الثانى صنف زائف من الكلام ، وهو هام فى بحثنا هذا ، لأن ما يسمى بالمشكلات للميتافيزيقية كله من هذا اللون الزائف الذى يدرج الحديث فيه عن «أشياء أشباه» على حين أنه يوم بنير ذلك .

ولتوضيح هذه التفرقة بين الصنفين ، سنسوق عدة أمثلة مما أورده «كارناب» فى هذا الصدد :

(ج ١) «محاضرة الأسس كانت عن بابل» — هذه عبارة ظاهرها هو أنها تقرّر شيئا عن بابل ، ما دام اسم بابل واردا فيها ، مع أنها فى حقيقة الأمر لا تقول شيئا على الإطلاق عن مدينة بابل ، بل تقول ما تقوله عن محاضرة الأسس ، وعن كلمة «بابل» — فلما بصفت مدينة بابل نفسها لا يتأثر قط بكون ج ١ صادقة أو كاذبة — وما يدل على أن ج ١ تحدثنا عن شبه شيء (لا عن الشيء نفسه) أنها يمكن ترجعها إلى العبارة الآتية ج ٢ : «فى محاضرة أسس وردت كلمة «بابل» أو ورد تمييز مرادف لهذه الكلمة»^(١).

وتحويل الكلام على هذا النحو — من صورته الفاعضة إلى صورته الواضحة — يسميه «كارناب» تحويلا للعبارة من الأسلوب للمادى^(٢) إلى الأسلوب التصورى ؛ ويقول إن المبارات الفلسفية [الميتافيزيقية] كلها يكشف أسرها بهذا التحويل ؛ فتدّئ نرى أن كل ما يسمونه بالمشكلات الفلسفية ليس إلا حديثا عن هذه القفلة أو تلك ، وليست هى بالحديث عن هذا الشيء أو ذاك ،

(١) للرجع السابق اسمه ، فى الصفحة نفسها .

(٢) الأسلوب للمادى هو ضرب من الكلام يريد إثبات شيء عن «أ» فقرأه بفتحته عن «ب» التى تكون بينهما وبين «أ» رابطة ما — وتطبيق هذا على موضوعنا الحاضر هو أننا قد نريد وصف شيء ما بصفة ، فنوجه الوصف إلى الكلمة التى تدل على الشيء ، لما بين الشيء واسم من علاقة .

بحيث يمكن مراجعة الأشياء لقبول الحديث أو رفضه .

وهناك عدة أمثلة لترجمة العبارات من أسلوبها المادى إلى أسلوبها الصورى^(١)

مثل ١ — (الأسلوب المادى) كانت محاضرة الأوس عن بابل

(الأسلوب الصورى) فى محاضرة الأوس وردت كلمة « بابل » أو ما يرادفها .

مثل ٢ — (الأسلوب المادى) كلمة « الليث » تدل على الأسد

(الأسلوب الصورى) كلمة « الليث » وكلمة « الأسد » مترادفتان ، أى

يمكن إحلال الواحدة مكان الأخرى أينما وجدناها .

لاحظ أن الأسلوب الصورى فى هذا المثال يوضح لنا كيف أن العبارة

الأولى (فى أسلوبها المادى) لا تعنى منطقياً وجود شيء فى عالم الأشياء ؛ فلو ثبت

أن ليس هنالك « شيء » فى الخارج يقابل كلمة الأسد ، لظلت العبارة قائمة ، وهى

أن كلمة الليث مرادفة لكلمة الأسد .

مثل ٣ — (الأسلوب المادى) كلمة luna فى اللغة اللاتينية تدل على القمر

(الأسلوب الصورى) هنالك ترجمة للغة اللاتينية إلى اللغة العربية ، يمكن

بها إحلال عبارات اللغة الأولى مكان عبارات اللغة الثانية ، وفى هذه الترجمة كلمة

« قمر » فى اللغة العربية هى التى تقابل كلمة luna فى اللغة اللاتينية .

مثل ٤ — (الأسلوب المادى) الجملة « » فى اللغة الصينية معناها

أن القمر كرى .

(الأسلوب الصورى) هنالك تقابل فى الترجمة بين اللفظين الصينية والعربية ،

بحيث تكون الجملة العربية « القمر كرى » مقابلة للجملة الصينية « » .

مثل ٥ — (الأسلوب المادى) هذا الخطاب خاص بابن العقاد

(الأسلوب الصورى) فى هذا الخطاب ترد عبارة « ابن العقاد » أو ما فى

معناها — لاحظ فى هذا المثال أن العقاد قد لا يكون له ابن ، ومع ذلك تظل

(١) الربع السابق منه ، ص ٢٨٩ . ٢٩٠ .

هذه العبارة صادقة ، والذي يكذب هو الخطاب نفسه ، مما يدل على أننا كثيراً ما نعتقدُ ظالماً نحن محصورون في حدود المبارات الثانوية نشير ببعضها إلى بعضها الآخر ، حتى إذا ما خطونا خطوة أخرى وحاولنا مطابقة هذه المبارات على الواقع الخارجى وجدناها لا تصور شيئاً .

هكذا يأخذ « كارناب » في سرد الأمثلة التي توضح ما يعنيه بالأسلوبين المادى والصورى في الحديث ، وكيف أن الأسلوب الصورى يكشف عن الزيف للستور في الأسلوب المادى ؛ والذي يهمننا من هذا كله أن المبارات التي نقولها كثيراً ما توهمنا بأنها تتحدث عن أشياء ، وإذا هي لا تخرج عن كونها حديثاً عن كلمات ، وإذن فلا يكون لنا الحق — بناء على تلك المبارات وحدها — أن نزم شيئاً عن الواقع الخارجى .

وهذا واضح بصفة خاصة في المبارات الفلسفية ، « فالحق أنه كثيراً ما تنشأ مواضع للنموض في الكتابات الفلسفية . . . وذلك راجع إلى حد كبير إلى استخدام الأسلوب المادى في الحديث بدل الأسلوب الصورى . . . إذ المبارات الزائفة [التي تتحدث عن أشياء] تضللنا فتوهمنا بأنها تعالج أشياء خارج نطاق اللغة ، مثل الأعداد والأشياء والصفات والظواهر والوقائع والمكان والزمان وما إلى ذلك ، مع أن حقيقة الموقف الذي نمالجه هي أن الأمر كله أسر عبارات ثانوية وما بينها من روابط . . . وإنما يخفى ذلك عن أبصارنا بسبب استخدامنا للأسلوب المادى في الحديث ، ولا تتضح حقيقة الأمر إلا بترجمة ذلك إلى الأسلوب الصورى ، أو بهارة أخرى ، ترجمته إلى عبارات سجاتيقية تتحدث عن اللغة التي نستخدمها »^(١) .

وينشأ النموض في استخدامنا الأسلوب المادى ، لأن هذا الأسلوب يحمل للمدركات التي يتحدث عنها مطلقة ، كأنما هي مدركات تحتفظ بمانيتها بالنسبة إلى

كل لغة منها تكن ؛ مع أنك - لكي يكون حديثك واضحاً دقيقاً - لا بد من تعيين نوع اللغة التي تريد أن نفهم كلامك بالنسبة إلى قواعدها ومواضعاتها ؛ لأن الكلام قد يكون خطأ إذا نسبناه إلى لغة الحديث الجارية ، صواباً إذا نسبناه إلى لغة العلم المتفق عليها بين العلماء .

وكثير جداً من مشكلات الفلسفة ينشأ بين المذاهب المختلفة لأن متحدثاً في مذهب ما يقصد إلى استعمال لغة معينة ، ينشأ للتحدث في المذهب الآخر يقصد إلى استعمال لغة أخرى ؛ وبهذا يكون الخلاف بينهما اختلافاً في طريقة التعبير ، لا اختلافاً على حقيقة موضوعية خارجية .

خذ مثلاً هذا الخلاف المشهور : هل الشيء الذي أحركه - كاقلم الذي في يدي الآن مثلاً - مركب من معطيات حسية ، أم هو مركب من ذرات مادية خارج حواسي ؟

لواننا وضعنا أقوال المذهبين في أسلوب صوري يوضح نوع اللغة المستعملة في الحديث ، للبين ألا تناقض بين الرأيين ؛ فالرأيان هما :

(ب) الأسلوب الصوري	(أ) الأسلوب المادي
١ - كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل الخالية من الألفاظ الدالة على أشياء ، إذ تشتمل فقط على ألفاظ دالة على معطيات حسية .	١ - الشيء مركب من معطيات حسية .
٢ - كل جملة ترد فيها لفظة دالة على شيء تساوي مجموعة من الجمل الشتملة على أحداثيات مكانية زمانية (بالمعنى المفهوم في علم الطبيعة) .	٢ - الشيء مركب من ذرات .

هذان رجلان ، يقول الأول قولاً ، ويقول الآخر قولاً آخر ، فلو انحصرا على استخدام الأسلوب المادى لظهر بينهما خلاف ، أما إذا استخدمنا الأسلوب الصورى لتبين ألا تضاد بين قوليهما ؛ لأن الأول بمثابة من يقول : أنا أستطيع أن أحول الجملة التى فيها لفظة « قلم » إلى مجموعة من الجمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستعمل بدلها للمعطيات الحسية التى أدركها ، من لون وصلابة وشكل الخ ؛ وأما الثانى فهو بمثابة من يقول : إنى أستطيع أن أحول الجملة إلى مجموعة جمل أستغنى فيها عن لفظة « قلم » وأستبدل بها أبداً مكانية ووزناً الخ — إنه لا تضاد بين الرجلين ، كل ما فى الأمر أن كلا منهما يتحدث بلغة تختلف عن اللغة التى يتحدث بها زميله ؛ الأول يقصد باللفظة « قلم » غير ما يقصده الثانى ، فكل منهما صواب بالنسبة إلى اللغة التى يتحدث بها^(١) .

وخذ مثلاً آخر مشكلة ميتافيزيقية أخرى ، تعجب أشد العجب كيف استنفدت من القلاسة كل هذا الجزء الذى استنفدته ، وأعطى بها مشكلة العلاقات — فهل العلاقات التى نراها قائمة بين الأشياء حقيقية أم وهمية ؟ فانا أرى الآن ساعة على مكنتى ، وهى قائمة إلى يمين المصباح وهكذا ، والسؤال مرة أخرى هو : حقيقة أن العالم مكون من عدة أشياء بينها علاقات على نحو ما أرى ؟ أم أنه فى حقيقة كائن واحد لا كثرة فيه ، وبالتالى لا علاقات بين أجزائه ، وإذن فهذه العلاقات التى أراها بين الكثرة للوهومة هى أيضاً وهمية من خلق الإنسان ؟

أما أنصار المذهب المثالى^(٢) فيأخذون بهذا رأى الثانى الذى ينكر الكثرة وينكر العلاقات بينها ؛ وطريقتهم فى تأييد مذهبهم هذا هى أن يبينوا لك أنها لو فرضنا جدلاً وجود العلاقات بين الأشياء لوقعا فى تناقض ، مثال ذلك :

(١) راجع المصدر السابق ص ٣٠١ .

(٢) خير مثال ترجع إليه فى هذا هو « برادل » ، فافهم الفصل الثالث من كتابه :

Appearance and Reality

والد المقاد مرتبط ارتباطا ضروريا بالمقاد ، لأنه محال أن نتصور الوالد بنير
تصور الوالد ؛ على أن والد المقاد هذا قد يكون مالكا لأرض وقد لا يكون ؛
فلسكيتة للأرض صفة عرضية ؛ ثم انتقل إلى هذه القطعة من الأرض التي أماننا ،
فمالك هذه الأرض مرتبط ارتباطا ضروريا بهذه الأرض ، إذ يستحيل أن نتصور
المالك دون أن نتصور ما يملكه ؛ على أن مالك هذه الأرض قد يكون والداً
للمقاد وقد لا يكون ، فأبويه للمقاد صفة عرضية .

غير أنه ربما اجتمعت الصفتان في شخص واحد بعينه ، فيكون شخص
معين والداً للمقاد ومالكا لهذه الأرض في آن معا ؛ وها هنا يقول أصحاب اللغز
الثالثي : إننا في هذه الحالة نريد أن صفة امتلاك الأرض أصبحت بالنسبة لهذا
الشخص الواحد صفة ضرورية وصفة عرضية في وقت واحد ، وهذا تناقض ؛ ولا
نجنب هذا التناقض إلا بإنكار ما افترضناه أولا ، أى بإنكار أن هناك كثرة
من أشياء بينها علاقات .

وموضع الخطأ عند أصحابنا الثالثيين في هذه المشكلة ، هو استخدامهم للأسلوب
للادى في الحديث ، ولو استعملوا الأسلوب الصوري لا تكشف لم الفناء عن
حقيقة الموقف : فالحقيقة هي أن كلمة « المقاد » لا المقاد نفسه هي التي ترتبط
بعبارة « والد المقاد » لا بالوالد نفسه ؛ وكذلك عبارة « هذه الأرض »
لا قطعة الأرض نفسها ، هي التي ترتبط بعبارة « مالك هذه الأرض » فالأمر
كله روابط بين ألقاظ وعبارات لا بين الأشياء التي تمثلها هذه الألقاظ والعبارات ؛
وبالتالي فلا إشكال هناك عن حقيقة العالم الخلوحي ^(١) .

(١) Carnap, R., Logical Syntax of Language (١) ص ٣٠٤

تحليل للنسق (تمييزه من التحليل اللغوي)

١٥٥ وما بعدها ، ١٦١

تحويل (قواعد عند كارتان) ٢١٩ وما
بعدها

تحويل ٧١

ترابستنتالي ٤٩ ، ٥٦

تركبي (لافضية) ٥٣ ، ٧٨ ، ٧٩ ،
٨١ ، ١٩٥

تصورات متعلقية ٧٠٠

تضاد ١٥٤

تصريف ١٤٧ ، ١٧٨ ، ١٨٢

تصميم ٥٧ ، ٧١

تكوين (قواعد عند كارتان) ٢١٩ وما
بعدها

تورشل ٤٦

(ج)

جاليو ٤٣ ، ٤٤ ، ٤٦

جامعة فينا ١٤٠

جال ١١٠ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٨٧

الجمهورية ١٤٦

جلس ٧١ ، ٧٢

جوهري ١٦ ، ١٠٥ ، ١٠٦ ، ١٨١ ،
١٩٣

(ح)

حاضرات حسية ١٠ ، ١١

حدس ١٣ ، ٨٧ ، ٩٨ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ،
١٣٩

حرية ٤٨ ، ٥٠

حكمة (عند أرسطو) ٧١ ، ٧٣

حلي (ج) ١٢٠ ، ١٤٩ ، ١٥٠

(خ)

خداخ الحواس ٩٣

خلود ٤٨ ، ٥٠

خير ١١٠ وما بعدها ، ١٥٠ ، ١٨٧

(د)

حالة قضية ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧١ ، ١٧٢ ،

١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ،

١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩٢ ، ١٩٤ ،

١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٨ ، ١٩٩

الدلالة المفهومة ١٨٩ هامش ، ١٩٠

دوجالطيقية ٦١ ، ٦٢

ديالكتيك ٣٣

ديكارث ٤٣ ، ٦٢ ، ٩٨

(ذ)

ذات ٧٥ ، ٧٧ ، ٩٧

ذاتية ٥٩ ، ٦٠

(ر)

رايزي ١٤٨ ، ١٦٤ ، ١٧٥

راينلنخ ١٤٠

رغمادف ١١٣ ، ١١٧ ، ١٢٧

رئيس (سير هيلند) ٧٤ ، ١٢٨ ، ١٢٩

رسل ١٩ ، ٣٠ ، ٣٦ ، ١٢٣ ، ١٤٠ ،

١٤٢ ، ١٥٤ ، ١٦٢ ، ٢٠٠

روث كامل ١٧٨

روث ناقص ١٧٧ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٥

١٨٦ ، ١٨٧

روح ٦٠٠ ، ١٤٣ ، ١٧١

(س)

سارتر ١٣٢

سبيلية ١٨ ، ٢٢ ، ٣٥ ، ٥٦ ، ٥٧ ،

٥٩ ، ٦٤ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧

سبنوزا ٩٧ ، ٩٨ ، ١٧٥ ، ١٣٦

سفر ط ٣١، ٣٢، ٣٦، ٤٠، ٤٦، ٤٦
 سمانيقا ٢٠٤ وما بعدها إلى آخر الفصل
 سمانيقا وصية ٢٠٨
 سمانيقا مجردة ٢٠٨
 سمويقا ٢٠٣ وما بعدها إلى آخر الفصل
 سنانطيقا ٢٠٤ وما بعدها ٢١٨—٢٢٧
 سو (المذكورة روث) ١٦

(ش)

شرطية (شقة) ١٢٠
 شليك (مورتر) ١٤٨
 شيه (تحليل الكلمة) ٧٦
 الشيه في ذاته ١٦، ٢٢، ٥١، ٨٣
 ١٠٥، ٢٠١
 شيكبير ١٦٣

(ص)

صدق (النظرية السالطية) ٧١١ وما بعدها

(ط)

طاليس ٤٦
 طه حسين ١٧٢، ١٧٣

(ظ)

ظواهر ٥١، ١٠٦، ١٢٣

(ع)

العالم الخارجي ١٠٦، ١٥٩، ١٦٠
 عبارة وصية ١٦٢ — ١٨٢، ١٨٣
 ١٨٧، ١٨٥
 العبارة الوصفية العامة ١٦٤ — ١٧٢
 ١٧٩، ١٨٠، ١٨١
 العبارة الوصفية الخاصة ١٧٢ — ١٧٩، ١٨٠

شبن أمين ٤٩

عدد ٧١، ١٥٦، ١٨٣، ٢٠٠
 عدم ٧٢، ٦٩، ١٠٨، ١٥١، ٢٠١
 عقل ٥٠، ٦٢، ٨٣، ٨٤، ٨٨
 ٨٩، ١٢٥، ١٨٦، ١٨٧
 العقل النظري ٥١، ٥٠
 علامات ١٤٩، ١٥٠، ١٥٥، ١٥٦،

١٩١

العلم الأول ٧٠١

العلم الأول (عند أرسطو) ٧٠، ٧٣
 عنصر ٥٥، ٦٥، ٧٠، ١٨، ٣٤
 ٣٥، ٥٩، ٩٧، ١٠١، ١٠٥
 ١٠٦، ١٢٥

(ف)

فاعلية ٣٠، ٣١، ٣٢

فرد ١٩١

فرض ٦٠، ٦١، ٦٥، ٦٧
 فرض سابق ٣٧ وما بعدها ٦٤، ٦٥
 ٧١

لفظة الماوم ٢٠١ — ٢٠٣

اللهم للفتك ١٤٢ وما بعدها ١٦٠
 لغات ١٨٢ — ١٨٧، ١٩٠، ١٩١
 ١٩٢، ١٩٣، ١٩٦، ١٩٧

لغة ذات عضو واحد ١٨٤

لغة فارغة ١٥٢، ١٨٤

فيزيكا (كتب أرسطو) ٧٠

(ق)

قانون ٦٥، ٦٦، ٨٩، ٩٠، ٩٢
 قليل ٥٣، ٥٤، ٥٦، ٥٨، ٥٩، ٦١
 قضية ٣٣، ٣٤، ٦١، ٦٨، ٨١
 ٨٦، ٩٢، ٩٤، ٩٨، ١١٩
 ١٣٤، ١٣٥، ١٤٢، ١٤٩
 ١٥٢، ١٦٨، ١٧١، ١٨١

(م)

- ماخ ١٤٦
 ماصدق ١٨٣
 مباحي - أولية ٥٩ - ٦٨
 مثال أفلاطون ٨٨ ، ١٧١ ، ١٩٣ ، ٢٠١
 مثالي ١٤٢ ، ١٤٤ ، ١٤٥
 مجموعة غير مشروعة (عند وايتهد)
 و «رسل» ١٩٥ ، ١٩٧
 محول ٣٣ ، ٣٢ ، ٥٣ ، ٥٤ ، ٥٥ ، ١٥١ ، ١٥٣
 مدوك زائف ٧٦
 مدى (في نظرية الأنماط المنطقية) ١٩٠
 مسلمات ٦٠
 مشكلات فلسفية ٣ ، ٤ ، ١٠ ، ١٢ ، ١٥ ، ٢٩ ، ١٦
 مصطنع عبد الرزاق ٢٩ ، ٧٥
 مطلق ١٢ ، ١٣ ، ١٤ ، ١٦ ، ٢٢ ، ٦٩ ، ٧٤ ، ٨٠ ، ٨١ ، ٨٣ ، ٨٧ ، ٩١ ، ٩٢ ، ١٨١ ، ٢٠١
 للنظر والمثلية (كتاب برادلي) ١٢
 معرفة ٢٢ ، ٣٤ ، ٦٣ ، ١٧٣ ، ١٢٤ ، ١٨٠ ، ١٨١
 معنى كلي ٨
 مفهوم ١٨٣
 مقولات ٦٥
 مل (ستيورات) ١٢١ ، ١٤٦ ، ١٤٧
 مليس ٣٢
 للنطق الرمزي ١٧٠
 مور ١٥ ، ١٧ ، ٣٠ ، ١٣٧ ، ١٤١ -
 ١٦١ ، ١٧٦ حلمش
 مورس ٢٠٦
 موضوع ٣٣ ، ٣٤ ، ٥٣ ، ٥٥ ، ٧٨ ، ٧٩ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٩١
 ميتافيزيقا (كتاب أرسطو) ٧٠
 مينويج ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨

١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٩ ، ١٩٦ ،

١٩٨

قضية اجتماعية ٥٢ ، ٥٣

قضية أولية ٩٨ ، ١٠١ ، ١٠٢ ، ١٠٨ ، ١٦٨

قضية بديهية تحليلية ٥٤ ، ٥٥

قضية بديهية تركيبية ٥٥

قضية قانونية ٥٢ ، ٥٣

قضية قبلية تحليلية ٥٣ ، ٥٥

قضية قبلية تركيبية ٥٤ ، ٥٥ ، ٥٦

قيمة (في دالات القضايا) ١٩٠ ، ١٩٢

١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٦ ، ١٩٨

قيم (في الأخلاق والجمال) ٢٢ ، ١١٠

وما بعدها ١٥٠ ، ٢٠١

(ك)

كارناپ ٧ ، ٣٠ ، ٧٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ٢٠١ -

٢٢٥

كانت ١٦ ، ٣٦ ، ٣٧ - ٦٨ ، ٨٣

١٤٦

كيفية ٧٢

السكندري ٢٩

كوريلورث ٢٠٧

كيبيردج (مدرسة فلسفية) ١٤٣

(ل)

لائمر (سوزان) ١٩

لاهوت ٧١ ، ٧٣

لغة الأشياء ٢٠٩

لغة الصرح ٢٠٩

لفظ بنائي ٧٥ ، ٩٩

لفظ شئ ٧٥ ، ٩٩

لوك ٣٤ ، ٣٥ ، ١٤٦

ليبنز ٩٨ ، ١٢٥

(ن)

نابليون ١٦٩٠ ، ١٦٩١ ، ١٦٩٢
نفس ١٠٣ ، ١٠٤ ، ١٨١
١٨٧
نقد (عند كانت) ٣٧ - ٦٨ ، ١٤٦
نقد العاقل الخالص ٣٧ ، ٤٤ ، ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠
نيسان ٨٩ ، ٩١ ، ١١٤ ، ٢١٥
نوع ٧١ ، ٧٢
نوتون ١٩ ، ٦٥ ، ٦٦ ، ٦٧

(هـ)

هاملت ١٦٩
هيجل ٩٧ ، ١٢٥
هوسر ١٧٤ ، ١٨٢ ، ١٨٣
هوية ٣٤
هيدجر ١٠٨
هيوم ٢٥ ، ٣٤ ، ٣٥ ، ٦٥ ، ١١٩ ، ١٤٦

(و)

والبة ١٤٤ ، ١٤٥

وايتهد ١٩٠ ، ١٩٧

وتجنشتين ٣ ، ٩ ، ١٦ ، ١٧ ، ٢٧

١٤٨ ، ٢٠٢

واجب ٥٨ ، ٥٩ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٨

وجود (علم — عند أرسطو) ٧٣

الوجود ٧٥ ، ٧٦ ، ١٠٧ ، ١٠٩ ، ١٥٩

١٥٣ ، ١٦٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨

١٩٩

الوجود الخالص ٧٣ ، ٧٤

الوجود الضيق ١٧٩ ، ١٨٢

الوجودية ١٣٢

وزدم ١٤٨ ، ٢٠٣

وصف (نوع من المعرفة عند رسل) ١٨٠

١٨١

وضعية منطقية ١٦ ، ٢٣ ، ٢٨ ، ٥٠

٥١ ، ٥٦ ، ٥٨ ، ٨٣ ، ٨٤

٩٧ ، ٩٨ ، ١٠٥ ، ١١٩ ، ١٢٠

١٣٨ ، ١٤٦ ، ١٩٨ ، ٢٠٣

وثرل ١٧٥ وما بعدها ، ١٧٩ ، ١٨٠

١٨٢

(ي)

يرونج ١٣٤

رقم الإيداع ٩٢/٧٨٧٢
I.S.B.N 977 - 09 - 0161 - x

مطابع الشارقة

القاهرة: ١٦ شارع جبراه حسن - هاتف : ٣٩٣٤٥٧٨ - فاكس : ٣٩٣٤٨١٤
بيروت : ص ب : ٨٠٦٤ - هاتف : ٣١٥٨٥٩ - ٨١٧٧٣٥ - ٨١٧٢١٣

مكتبة د. زكيا نجيب مامون

جثة العبيط	المعقول واللامعقول في تراننا المعري
التوميديا الأرضية	المعار ومواقف
موقف من الميتافيزيقا	تجديد الفكر العربي
شروق من الغرب	لما كنا في مواجهة العصر
قصة نفس	مجتمع جديد أو القارة
قصة عقل	مع الفهماء
قيم من التراث	مداراة الفلسفة
في مفترق الطرق	إحياء العقلية
عن الحرية أتحدث	في لحظة صفر
رؤية إسلامية	هذا العصر والظلمة
في تحديث الثقافة العربية	عموم القتلين
بنور وجذور	كشور ولباب
حصان السنين	عربي بين القتلين
	حياة الفكر في العالم الجديد

دار الشروق